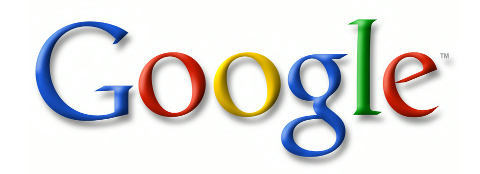
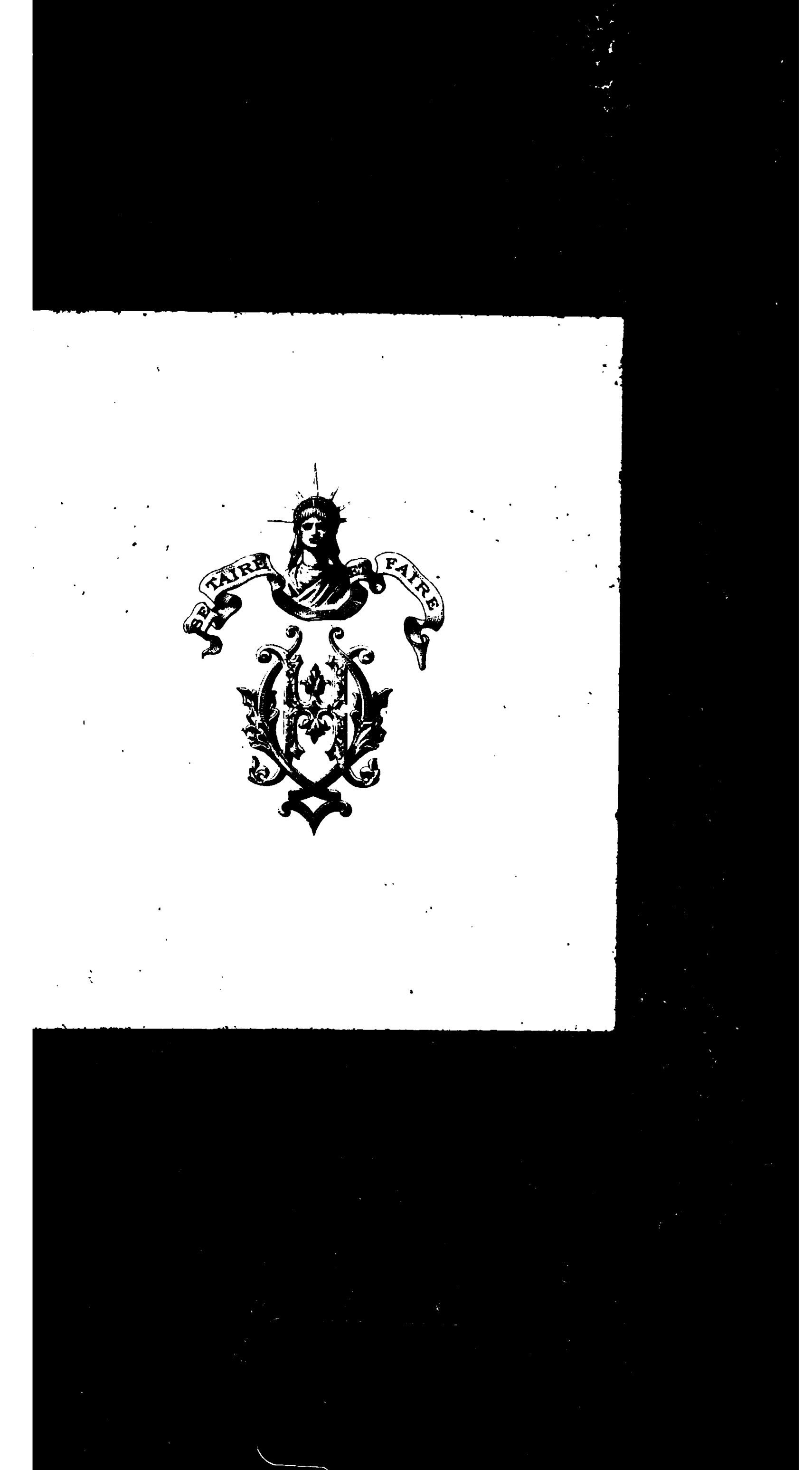
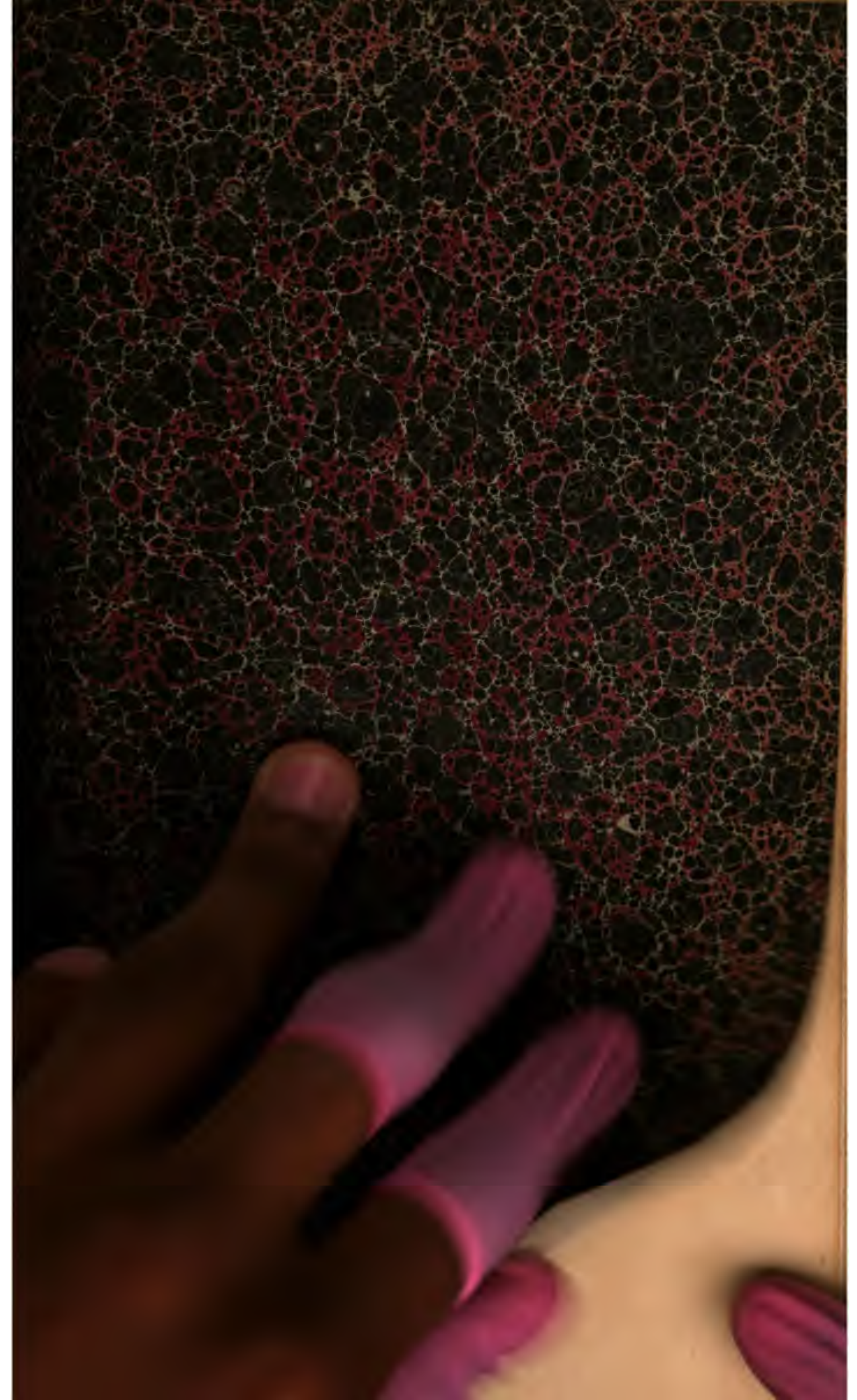
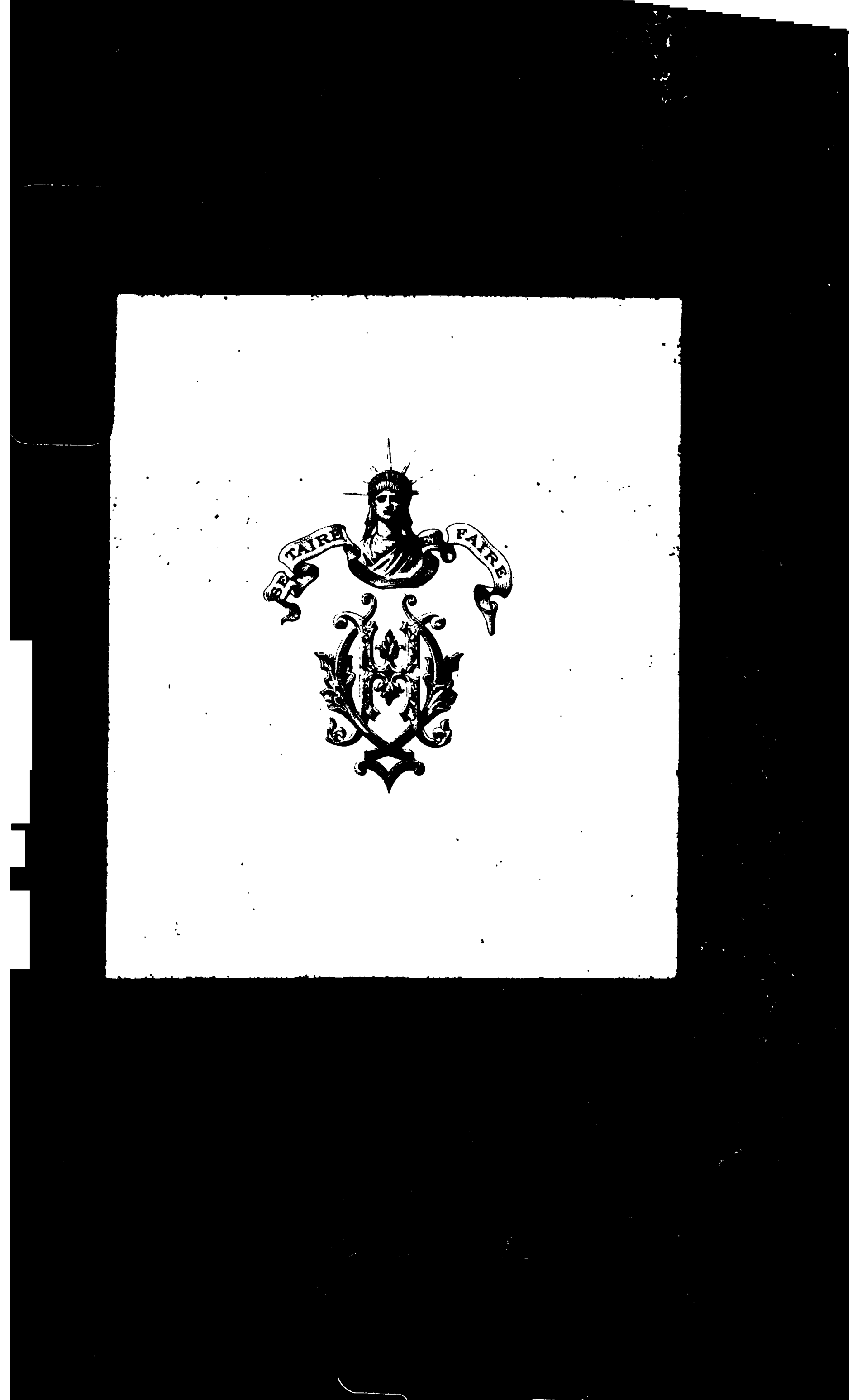



SE TAIRE ET FAIRE




SE TAIRE ET FAIRE




SE TAIRE ET FAIRE



$ 5 . . .

INTRODUCTION

A LA

SCIENCE DE L'HISTOIRE.

SAINT-DENIS. — IMPRIMERIE DE PREVOT ET DROUARD.

INTRODUCTION

A LA SCIENCE

DE L'HISTOIRE

PAR

P. J. B. BUCHEZ,

Docteur en médecine, auteur d'un TRAITÉ DE PHILOSOPHIE, d'une INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES SCIENCES, etc., l'un des auteurs de L'HISTOIRE PARLEMENTAIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, de L'EUROPÉEN, etc.

DEUXIEME EDITION

Revue, corrigée et augmentée.

TOME I.

PARIS.

GUILLAUMIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR

DE J. B. SAY, ADAM SMITH, MM. BLANQUI, L. REYBAUD, ETC.

Galerie de la Bourse, 5. — Panoramas.

1842.

PRÉFACE.

L'ouvrage, que je présente au public, est la seconde édition d'un livre imprimé en 1833, et dont il n'existe plus d'exemplaires dans la librairie, depuis plusieurs années. Malgré le succès de la première publication, succès qui me parut d'autant plus remarquable, que le livre n'était recommandé à l'attention, ni par l'autorité d'un nom déjà connu, ni par celle d'une position élevée, j'ai longtemps reculé devant le travail que j'achève en ce moment. La deuxième édition devait être, en effet, autre chose qu'une simple réimpression.

L'*Introduction à la science de l'histoire* fut mon premier pas dans la carrière philosophique. Aussi, je me trouvai dans l'obligation d'aborder plusieurs problèmes qui, à la rigueur, ne touchaient pas directement à l'histoire, mais que j'étais cependant forcé de traiter, attendu le point de vue nouveau où j'étais placé, uniquement parce que je ne connaissais aucun autre ouvrage auquel il me fut possible de renvoyer le lecteur.

Aujourd'hui, ma position n'est plus la même. Presque toutes les questions, dont je devais me préoccuper dans une publication qui était mon début, ont été discutées dans des ouvrages spéciaux. J'ai exposé, moi-même, dans un traité de philosophie, toutes celles qui sont relatives à la science de l'homme et à celle de la nature. J'ai également présenté, dans un autre écrit spécial, les généralités du problème scientifique (1). La question des rapports du moral et du physique de l'homme a été, d'un autre côté, largement élucidée, dans un ouvrage couronné par l'Académie royale

(1) *Introduction à l'Étude des Sciences Médicales*, par P.-J.-B. Buchez. *Leçons orales, recueillies et rédigées* par Henry Belfied-Lefèvre, D. M., 1 vol. chez Périsse.

de Médecine, et qui est dû à la plume de mon ami le docteur *Cerise* (1). L'école, à laquelle j'appartiens, n'a pas non plus été stérile en ce qui concerne l'histoire étudiée du point de vue du progrès. Mon ami le docteur *Boulland* a publié deux ouvrages sur ce sujet : l'un destiné à établir la filiation des peuples (2); l'autre destiné à faire connaître la série des transformations morales et religieuses (3). Un autre de mes amis, le docteur *Ott*, a publié un Manuel d'histoire ancienne et moderne, qu'il est indispensable de consulter, et où se trouve un résumé complet et érudit des traditions de l'humanité (4). Je ne dois pas, non plus, oublier de mentionner les travaux remarquables de mon ami le commandant de Boislecomte, soit sur le droit public, soit sur la défense de la France, soit sur quelques époques de l'histoire d'Espagne, etc. (5). En outre, divers points de doctrine historique ont été éclaircis dans une collection publiée sous le titre de l'*Européen*, dans les préfaces de l'*Histoire parlementaire*, et particulièrement dans mon introduction sur la nationalité française. Parmi les idées émises dans ces écrits, plusieurs ont été très favorablement accueillies, sous notre nom ou sous celui d'autres écrivains ; et, si nous avons eu trop souvent le droit de nous plaindre que l'on nous ait emprunté sans nous citer, nous devons néanmoins nous féliciter de voir, grace peut-être à ces emprunts, régner un esprit nouveau qui nous rend la voie plus facile. Mais, puisque l'occasion s'en présente, je dois remercier MM. Ducrotay de Blainville, Laurentie, Lavallée, etc., de n'avoir

(1) *Des fonctions et des maladies nerveuses dans leurs rapports avec l'éducation sociale et privée, morale et physique*, par le docteur Cerise. 1 vol. chez Germer Baillère.

(2) *Essai d'histoire universelle, ou exposé comparatif des traditions de tous les peuples*, par J.-F.-A. Boulland, 2 vol.

(3) *Histoire des transformations religieuses et morales des peuples*, par J.-F.-A. Boulland, 1 v.

(4) *Manuel d'histoire universelle*, par A. Ott, docteur en droit. *Histoire ancienne*, 1 vol. *Histoire moderne*, 1 vol.

(5) Voyez *les Fortifications de Paris*, l'*Essai sur les Provinces Basques* et l'*Européen*.

pas dédaigné de citer un nom encore obscur, et qui est loin d'être une autorité auprès de beaucoup de personnes.

Par l'effet des diverses circonstances que je viens d'énumérer, je me trouve en possession d'une liberté dont je ne jouissais pas, il y a dix ans, quant au plan de mon ouvrage. Aussi, sans rien changer quant au fond des idées, j'ai introduit de nombreuses modifications dans la disposition du sujet et dans le choix des matériaux. Je n'ai plus été obligé de poursuivre des problèmes qui n'avaient pas un rapport direct avec l'histoire. J'ai pu me borner à quelques généralités sur la science de l'homme individuel qui tenait une si grande place dans ma première édition. J'ai pu enfin donner à mon travail la forme définitive qu'il doit conserver. Mais, si j'ai beaucoup retranché, j'ai également beaucoup ajouté, puisqu'au lieu d'un volume, dont se composait la première publication, j'en donne deux maintenant. Cette seconde édition est donc, jusqu'à un certain point, un livre nouveau.

Que le lecteur me permette, en terminant cette conversation avec lui, de consacrer quelques lignes au souvenir d'hommes dont la mémoire m'est chère et que la mort est venu arrêter au commencement de leur carrière. Déjà, dans la préface de ma première édition, je déplorais la perte de *P. Robert*, sous-aide au Val-de-Grace, employé de la bibliothèque royale, homme aussi distingué par les qualités du cœur que par celles de l'esprit, mort le 13 septembre 1831, à l'âge de 25 ans. Depuis cette époque, d'autres séparations nous ont affligé. Ce fut d'abord *A. Steinheil*, chirurgien sous-aide major, savant phytologiste, et qui commençait à se faire un nom dans la science. Il succomba, en mer, aux atteintes de la fièvre jaune, le 26 mai 1839, à l'âge de 29 ans. Sa mort précéda d'une année seulement celle de l'un de ses émules en dévouement, de *F. H. Requedat*. Requedat fut le premier associé de l'abbé Lacordaire, dans son entreprise de rétablir en France l'ordre des frères prêcheurs. Il avait pris l'habit de Dominicain dans la vue de travailler,

avec lui, à l'œuvre qui leur semblait la plus propre à sauver notre temps des misères qui l'accablent; il s'était voué à prêcher la réalisation politique du christianisme. Il est mort à l'âge de 23 ans, le 2 septembre 1840, dans le couvent de Sainte-Sabine, à Rome. *L. A. Piel*, architecte distingué, dont les articles, dans l'*Européen*, avaient été particulièrement remarqués, imita le jeune Requedat. Il le suivit dans le même projet et dans le même ordre religieux; il le suivit aussi dans la mort. Il quitta la vie à l'âge de 32 ans, dans le couvent de Bosco en Piémont, le 19 décembre 1841. L'école, à laquelle j'appartiens, existe seulement depuis quelques années; et, déjà, quatre de ses membres, les plus jeunes, lui ont été enlevés. Nous les regrettons au double titre d'amis et d'associés; mais nous ne les plaignons pas; car nous avons la ferme conviction qu'ils ont obtenu, dans un autre monde, plus que nul homme n'est en droit d'attendre en celui-ci. L'heure du repos a sonné pour eux, lorsqu'ils avaient à peine entrepris leur tâche. Mais que leur mort prématurée nous serve d'enseignement ! Nul de nous ne sait quand son heure arrivera; nul de nous ne sait si l'idée, qu'il porte, ne périra point avec lui. Dans cette incertitude, il n'est qu'un parti à choisir : c'est de nous hâter afin que, lorsque le soir viendra, il trouve notre ouvrage terminé. C'est cette réflexion qui m'a toujours guidé moi-même; c'est elle qui m'a toujours fait préférer le travail rapidement productif, au travail qui arrive, par de lents efforts, à un mérite de forme qui ajoute peu à l'utilité de l'œuvre, mais tourne surtout au profit de la vanité de l'écrivain. Cette réflexion excusera aussi, je l'espère, auprès du lecteur, les incorrections qui pourront se rencontrer dans le livre qu'il va lire.

INTRODUCTION

A LA

SCIENCE DE L'HISTOIRE.

PROLÉGOMÈNES.

CHAPITRE I.

EXPOSÉ CRITIQUE DE LA SITUATION SOCIALE.

Doute, égoïsme et souffrances universelles. — Hostilité entre toutes les classes de la société. — Concurrence illimitée dans tous les ordres de travaux. — Défaut de sécurité chez les riches. — Misère chez les salariés. — Point d'espérance. — Point de croyance commune. — Point d'unité morale. — Absence de foi, de confiance et d'obéissance. — La civilisation serait-elle menacée de périr ?

Personne aujourd'hui n'est content de ce qui existe en politique ; les gouvernans, parce qu'ils craignent ; les heureux, parce qu'ils doutent ; les hommes de cœur, parce qu'ils désirent ; les masses, parce qu'elles souffrent.

La sécurité n'est nulle part ; et tout le monde

voudrait changer; mais personne n'ose agir socialement, dans l'incertitude de ce qui arrivera et par crainte de tomber dans un état encore pire.

Toutes les doctrines politiques qui ont été enseignées aux hommes, sont épuisées ou semblent l'être. Toutes les formes politiques connues ont été mises en pratique et essayées. Nulle d'entre elles ne suffit à la sécurité que l'on demande; nulle ne promet de mettre un terme au malaise dont on sent la présence et le tourment.

Alors, les masses ont résolu de rester dans le lit qui leur a été fait; elles répondent, par l'immobilité et par la peur, à l'impatience de ceux que la force du mal fait remuer ; et, ce qui ne s'est jamais vu, on ne sait plus d'autre don à faire aux plaintes et à la misère, que la prison ou la mort.

Silence aux idées; silence aux désirs; silence aux douleurs! c'est le seul mot que l'on sache aujourd'hui prononcer avec quelque unanimité. Hors de là, on ne songe plus qu'à ses intérêts individuels et à ses passions, aux intérêts et aux passions qui naissent et meurent avec nous. La société ressemble à un homme condamné qui n'est occupé qu'à éloigner l'heure de son supplice, et qui cherche à oublier le moment fatal, dans les distractions et les voluptés des sens.

Cette société ne croit plus à rien qu'à ce qu'elle touche, qu'à ce qu'elle mange, qu'à ce qu'elle

boit, qu'à ce dont elle fait festin ; et elle s'est créé une langue digne de cette incrédulité. Le dévouement est un mensonge ou une vanité ; les théories politiques sont des utopies folles ; la charité, la pitié, la bonté, le sacrifice de soi-même sont les formes aimables de l'égoïsme ou les effets nécessaires d'une certaine organisation physique. La misère s'appelle paresse ou débauche, et la vertu un intérêt bien entendu. Il serait trop long de répéter toutes les phrases proverbiales dont l'égoïsme s'autorise, en attribuant, à une variété de lui-même, les vertus dont l'exemple le condamne, ou en cachant, sous l'appellation d'un vice, tout ce qui lui imposerait un devoir.

Cependant, en cela, cette société agit conformément aux principes des docteurs qui l'ont instruite. On lui a dit que le but de l'homme en société était le bonheur ; et chacun se conserve heureux, autant qu'il peut, les uns aux dépens des autres. On lui a dit que l'homme n'était que matière, c'est-à-dire besoins et plaisirs ; et la société s'est faite besoins et plaisirs ; elle a tout apprécié de ce point de vue. On lui a dit que l'organisation politique n'était qu'une forme pour assurer le bonheur de chacun ; et ayant essayé de toutes les formes sans en rencontrer une qui fût meilleure, elle trouve, aujourd'hui, que les changemens coûtent trop cher ; elle s'arrête dans l'indifférence.

De toutes les tentatives passées, la société a recueilli une expérience, qu'elle croit décisive et qui l'a conduite au doute sur les formes politiques. De l'enseignement philosophique, elle a recueilli l'incrédulité sur toute doctrine, l'incrédulité qui est l'égoïsme; car celui qui ne croit à rien, est cependant encore obligé de croire à lui-même, c'est-à-dire à ses intérêts et à ses passions. Chaque homme donc, avant de penser aux autres, pense à lui. Chaque homme refuse de donner la moindre parcelle de son activité pour un avenir dont il doute et dont il pourrait ne pas jouir. La plupart même de ceux qui s'agitent, ne le font que poussés par un mal insupportable; ainsi, presque dans aucune tête, il ne reste une seule fibre sociale qui puisse être remuée. Comment sortir de cet inextricable désordre où l'égoïsme et le doute mêlés s'enlacent et se soutiennent?

Où est, en effet, aujourd'hui, la croyance qui rallie tous les esprits; où est la pensée qui meut tous les bras; la liberté, direz-vous! Mais tout le monde est-il d'accord dans la définition de ce mot, et tout le monde en veut-il; l'égalité! mais comment l'établir, et comment faire pour qu'elle soit acceptée par tous. Aujourd'hui, les croyances ne sont que des opinions. Il n'y a plus que des individualités de nations, de provinces, de position, de métier, d'instinct, en rapports hostiles : l'har-

monie n'est nulle part, pas même dans le cercle des plus petites familles. Partout, des égoïsmes jaloux les uns des autres. La population européenne, en un mot, ne vit que de conventions, d'habitudes, et surtout de violences : comme un vieillard, elle dévore l'œuvre de sa jeunesse!

En morale, il n'y a que deux espèces d'actions, les bonnes et les mauvaises. Or, le bien socialement, c'est le dévouement, c'est le sacrifice ; car sans le dévouement et sans le sacrifice, point de justice, point de confiance, point de société : le mal, c'est l'égoïsme ; l'égoïsme qui est défiant, disputeur, sans pitié ; l'égoïsme dont l'amitié et l'amour ne sont qu'un désir d'assimilation, une volonté de jouissance ; l'égoïsme qui individualise tout, afin de tout égaler. Eh bien! cherchez où est le gouvernement, la nation, la province, la classe qui ne soit pas égoïste ; cherchez combien il y a de dévouemens, et vous pourrez peser ce que valent la société, la justice, la confiance actuelles.

Toutes ces personnalités en lutte ont cependant un mot commun ; c'est le cri de douleur que leur arrache le mal qu'elles se font les unes aux autres. On est unanime à se plaindre ; les rois accusent les peuples, et ceux-ci maudissent les rois. Sur chaque degré de l'échelle sociale, c'est une imprécation et un reproche ; car il n'est pas une partie de cette immense machine qui ne crie et ne

souffre. Toutes les classes de citoyens, toutes les professions demandent un changement, et ressentent un malaise dont la cause leur échappe.

Nous allons pénétrer au fond de ces souffrances et essayer de les mettre à nu. Nous croyons qu'il sera peu d'hommes, alors, qui ne s'oublient eux-mêmes, et qui, épouvantés devant les maux de leurs semblables, ne demandent, enfin, leur part dans les efforts nécessaires pour faire sortir la société du doute qui menace de la tuer.

Nous allons montrer que l'hostilité est partout, et cela tantôt par une fatalité malheureuse plus forte que les désirs les plus bienveillans, et tantôt parce que chacun, avant de penser aux autres, pense à soi. Puisse cet examen, triste et long, inspirer à nos lecteurs la conviction qui s'est emparée de nous, savoir que toutes ces misères ne sont que passagères: puisse-t-il leur donner la ferme volonté d'agir, de toutes leurs forces, afin que le temps de la transition soit abrégé.

Les sociétés sont aujourd'hui livrées à la discrétion des gouvernemens égoïstes, et à la politique de dissociation.

En effet, il n'y a que deux états possibles pour les associations humaines; l'un où le dévouement est présenté comme exemple et comme principe général d'activité; où il y a prévoyance, où chaque génération est appelée à travailler pour la généra-

tion qui suit, comme un père ferait pour ses enfans; où les intérêts sont coordonnés, et chacun paisible dans sa fonction; c'est-à-dire où les mœurs sont pures, la raison des faibles guidée par celle des forts, et les travaux appréciés à leur valeur. Certes, telle n'est point la position de l'Europe; nous subissons l'état contraire, c'est-à-dire, celui où l'égoïsme est laissé à ses propres inspirations, où les mœurs sont mauvaises, et ne peuvent être arrêtées, dans leurs excès, que par la crainte; où chaque génération veut abattre l'arbre pour en dévorer le fruit; où l'expérience est personnelle; où les intelligences fortes ne profitent qu'à elles-mêmes; où l'échange est une bataille.

Il n'y a aussi que deux systèmes de politique et de gouvernement possibles; l'un qui, oubliant qu'il est homme, se meut uniquement en vue des intérêts du grand nombre; l'autre qui, dans chacun de ses actes, a des intérêts individuels pour commencement et pour fin.

Celui-ci, c'est le nôtre; il porte toujours inscrit sur ses drapeaux quelque mot significatif, comme ma race, ma dynastie, mon droit, mes intérêts: l'État, c'est moi, c'est nous, dit-il; et il ne voit dans les hommes que des instrumens, une monnaie dont il se fait des jouissances, ou ce qu'il appelle de la gloire. L'organisation sociale n'est pour lui qu'un arrangement mécanique qui lui

met chaque individu sous la main et à son plaisir.

Un tel gouvernement ne peut être ni fort ni stable, car il a pour conséquence inévitable de partager la nation en classes ennemies. Il est, de sa nature, toujours en défiance dans son propre domaine ; diviser pour régner, opposer les hommes aux hommes, les nations aux nations, telle est sa devise, telle est même la condition de sa sécurité.

Un tel gouvernement doit accuser, et être accusé ; car il ne peut faire un mouvement sans froisser quelqu'un, et la société aussi ne peut remuer sans blesser un de ses intérêts. Haine et guerre donc, de gouvernans à gouvernés. C'est le fait qui frappe au premier coup-d'œil jeté sur l'Europe actuelle, et cependant ce n'est là que la moindre partie du mal qui nous tourmente.

Aujourd'hui, la société européenne est, sous le rapport des intérêts matériels, partagée en deux classes qu'il faut examiner séparément. Cette division est saillante dans tous les pays soumis au régime des chartes ; elle le deviendra dans le reste de l'Europe au fur et à mesure que ce régime acquerra de l'extension ; elle le deviendra, en Amérique, lorsque ses déserts seront peuplés. De ces deux classes, l'une est en possession de tous les instrumens de travail, terres, usines, maisons, capitaux ; l'autre n'a rien : elle travaille pour la première. Parlons d'abord de celle qui possède ; c'est elle qui

nous gouverne, en France, sous le nom de pairs, de députés, d'électeurs, de juges, de jurés, etc.

Les sociétés constituées par les chartes sont basées d'une manière indirecte, mais cependant positive sur l'hérédité, ou, en d'autres termes, sur la propriété héréditaire des titres, et des conditions. Ce fait, aujourd'hui, est moins apparent sans doute que dans le système féodal; il n'est pas érigé en principe; mais pour être moins évident, il n'en est pas moins réel; en effet, la propriété est la base de tout le système représentatif, et la propriété est héréditaire. Ainsi, il y a hérédité du pouvoir royal, hérédité des positions sociales qui font les pairs, les électeurs, les éligibles, les juges, les jurés, les conseillers municipaux, les préfets; hérédité dans les familles qui reçoivent de l'université l'éducation nécessaire pour participer aux actes gouvernementaux, etc. Au premier aspect, on refusera de nous croire lorsque nous dirons que la capacité d'élire, d'être élu, d'être juge, d'être élevé à gouverner, etc., est concentrée dans un nombre de familles assez rigoureusement déterminé pour qu'on puisse dire que les fonctions se transmettent par voie d'héritage. On nous opposera le partage égal des biens entre tous les enfans, partage qui paraît tendre à diviser, de jour en jour, la propriété, de manière à forcer enfin chacun à se faire, par ses propres efforts, riche, et par suite gouvernant.

Cet argument est spécieux ; nous allons y répondre. D'abord, cet effet ne peut se produire que là où le partage est égal entre tous les enfans, et cela n'est point établi généralement, et pour tous, dans les pays à chartes. Mais, quand même il existerait partout, quand même en France les résultats n'en seraient pas contredits par l'institution des majorats, l'effet du partage serait annulé par une force plus puissante qui ressort de la constitution actuelle du travail ; il est prouvé, en économie politique, que, sous notre régime industriel, les capitaux tendent à augmenter dans les mains où ils sont déjà accumulés en plus grandes masses, et à échapper à ceux qui possèdent les richesses les plus faibles. Or, la conséquence de cette loi est de réduire le nombre des familles propriétaires au lieu de l'accroître.

Le seul effet qu'ait produit le partage égal de l'héritage entre les enfans, c'est de porter des hommes qui seraient restés purement oisifs, à se mêler, ou à intervenir par leurs capitaux, dans des opérations industrielles, d'une manière plus directe, et avec plus d'ardeur qu'ils ne l'auraient fait s'ils avaient été mus par le seul désir de jouir de leur fortune patrimoniale. Un grand nombre d'entre eux en effet s'occupent de faire valoir leurs capitaux, ou même se sont faits chefs d'entreprises.

La possession des instrumens de travail serait,

à elle seule, un avantage immense dans une société dont le travail serait l'unique loi. Mais, aujourd'hui, à cette possession est attaché le droit de lever, sous le nom d'intérêts, de fermage, de loyers, un impôt sur le travailleur qui utilise l'instrument: et de là résulte la possibilité à des familles d'être héréditairement oisives, et héréditairement presqu'à l'abri de toutes les chances dont nous allons parler, et qui menacent plus ou moins tous les hommes qui se font chefs d'industrie.

Nous appelons chefs d'industrie ces hommes qui, chargés par les riches du soin de faire fructifier leurs terres et leurs capitaux, moyennant le paiement d'un loyer, ou possesseurs d'une fortune trop faible pour vivre oisifs, se placent en tête du travail, spéculent et font des bénéfices pour leur compte, gouvernent immédiatement et paient les salariés, et peuvent ainsi arriver, par la suite des générations, à se classer définitivement parmi les propriétaires oisifs. Il est difficile de s'élever à cette position, à moins de circonstances exceptionnelles, lorsque l'on n'a pas reçu quelque part dans le grand festin de l'héritage. Plusieurs causes rendent raison de cette difficulté; mais la principale de toutes, c'est l'éducation, qui, dans nos sociétés, s'achète et se vend.

Les chefs d'industrie, placés comme intermédiaires entre les oisifs heureux et les pauvres qui

travaillent, se trouvent dans un état de gêne et de contrariété morale facile à apprécier. Ils sont en hostilité sourde avec les premiers, qui les rançonnent, et en guerre ouverte avec les seconds, qu'ils exploitent à leur tour.

Le seul réglement du travail existant aujourd'hui, est le principe de la concurrence. Il correspond à l'existence de deux faits : 1° le fait du défaut d'ordre dans la production ; 2° et le fait de la lutte entre les producteurs pour la vente des produits sur les marchés.

Le monde est un vaste marché où s'opèrent des échanges continuels, où le prix des produits est fixé par le besoin qui les appelle. Ceux-ci sont-ils en quantité supérieure aux besoins, ils perdent leur valeur ; sont-ils trop peu abondans, ils s'élèvent à des prix qui, le plus souvent, sont un grand mal.

Or, chaque chef d'industrie fait travailler pour vendre ; sous peine de ruine, il faut qu'il trouve un certain prix des produits qu'il apporte sur le marché, un prix qui dépasse la valeur exacte du travail nécessaire à la fabrication ; et, pour cela, il faut qu'il ne fournisse pas, lui ou d'autres, une somme de marchandises supérieure à la somme des besoins qui sont à satisfaire. Mais, comment saura-t-il que, tel jour, à telle heure, sur telle place, il ne se trouvera rien de plus que la quantité de mar-

chandises nécessaire pour que les prix se maintiennent à un taux convenable. Seul, dépourvu de renseignemens, il est obligé de se laisser aller aux chances du hasard, c'est-à-dire aux chances d'un concours de circonstances inconnues ; car le mouvement des prix ne dépend pas de la concurrence de dix, de cent producteurs, mais de celle de tous les pays du globe, et de toutes les espèces de produits en même temps.

Ainsi, un chef d'industrie ne sait ni quelle production est utile, ni quelle branche d'industrie présente des avantages aux travailleurs, parce qu'elle est momentanément au-dessous du besoin; et quand il a choisi une carrière, il ne sait point non plus sur quels articles spéciaux il doit diriger la fabrication. A cause de cela, à tout moment il est sur le point de se ruiner ; à tout moment il subit des revers qui le perdent, s'il n'est pas très riche.

Le moyen le plus sûr qu'il possède pour résister aux chances de la concurrence, est de donner les meilleurs produits au plus bas prix possible ; à un prix assez bas pour qu'il soit maître du marché malgré tous les efforts, et malgré le nombre de ses compétiteurs ; il ne peut obtenir ce résultat qu'en diminuant le prix de la main d'œuvre, et il y parvient par l'invention des machines, et la baisse du salaire de ses ouvriers. Nous verrons bientôt quelle est la conséquence de ce fait.

Un autre moyen, pratiqué pour résister aux mêmes désavantages, est de les attaquer de front en cherchant à détruire la compétition par la ruine de ses rivaux. Alors, on met ses produits à un taux qui est bien au-dessous de la valeur du travail nécessaire à la fabrication. Dans cette opération, on compte sur l'étendue de ses capitaux, et la faiblesse de ceux de ses adversaires. Ce moyen est assez souvent employé; mais il est usité surtout de nation à nation; il s'appelle alors prime d'exportation.

De pareilles baisses de prix, quelle qu'en soit la cause, ne profitent qu'aux consommateurs oisifs. Quant aux travailleurs, comme on va le voir, la souffrance d'une classe se propage à toutes les autres.

Sur le vaste marché du monde, où tout vendeur sous un rapport est acheteur sous un autre, les échanges ne se font point de produit à produit, ni même à l'aide de la monnaie; mais au moyen du crédit. Celui-ci consiste dans des promesses réciproques de paiement à temps fixe, garanties par une banque; ces promesses acquièrent la valeur monétaire dans toute l'étendue où la banque est connue, ou, en d'autres termes, où elle a crédit. Mais ces billets, après avoir acquis la valeur dont il s'agit, ont servi à faire des anticipations. Ainsi, dans l'origine, la garantie des promesses de paie-

ment de la part des banques, supposait qu'elles avaient disponible, sous leur main, la valeur de ces promesses soit en argent, soit en marchandises : il a cessé bientôt d'en être ainsi. Les banques ont renoncé à laisser de cette manière des valeurs oisives, et elles ont basé l'étendue de leurs promesses, non plus sur la force des richesses renfermées dans leurs caisses, mais sur celle des rentrées sur lesquelles elles comptaient, et qu'elles avaient organisées. Par l'adoption de ce système, le crédit à acquis un nouveau caractère, c'est de pouvoir être fondé sur la confiance des parties contractantes et sur leur bonne administration connue. Il est vrai que ce bienfait ne peut être encore qu'imparfaitement réalisé; car il a donné occasion aux usurpations de confiance, au charlatanisme de probité et de capacité, qui sont venus le flétrir et en arrêter l'extension. Néanmoins, ce système produit déjà un avantage ; c'est que le capital en circulation s'est, dans le commerce, élevé au-delà des valeurs déjà produites, et a compris, par anticipation, même une quantité assez considérable des valeurs en espérance; on a pu escompter des produits futurs, et faire monnaie des bénéfices à venir.

Mais il est résulté de cette dernière circonstance un grave inconvénient qui ne peut disparaître qu'avec notre réglement de l'industrie : c'est que le crédit peut être tout d'un coup réduit à la somme des

valeurs encaissées ; et cela arrive toutes les fois que la confiance générale des échangeurs est ébranlée. On sent que lorsqu'un tel événement a lieu, lorsque toutes les anticipations disparaissent de la circulation, une gêne effroyable s'étend dans l'industrie ; c'est comme s'il y avait une diminution générale des richesses.

Or, ce malheur n'est point rare, grâce à la concurrence. Il est inévitable, en effet, que, dans ce combat acharné que se livrent les chefs d'industrie, dans cette ignorance qui préside à leurs travaux et les conduit à produire au-delà des besoins, il ne s'opère, par moment, des pertes immenses. Alors, il y a chez les uns impossibilité de satisfaire aux engagemens qu'ils ont pris, et par suite, chez les autres, gêne et embarras. Les relations commerciales deviennent difficiles. Nulle promesse n'est certaine, nulle obligation assurée ; en un instant, tout le capital, fondé sur des anticipations ou sur la confiance, se retire et disparaît. Toute cette monnaie d'espérances répandues sur la place, et dans la circulation, se trouve annulée en même temps que déçue. Alors ont lieu ces terreurs qui parcourent l'industrie de toutes les nations commerçantes, ces crises financières, dont la reproduction périodique atteste quel temps est nécessaire pour que, dans le grand combat de la concurrence, une certaine masse de capitaux passent des mains des faibles dans celles

des forts, pour qu'un certain nombre d'individus se ruinent, et disparaissent.

Mais les inconvéniens du défaut d'ordre ne s'étendent pas seulement à ce qui est industrie proprement dite; ils atteignent et vicient toutes les autres professions, même ces professions que nos pères appelaient libérales. De même que lorsqu'il s'agit de produire, on ignore, quand il est question de choisir une carrière, quelle est celle qu'il faut adopter de préférence. Là aussi, si le nombre des travailleurs est trop grand, on ne recueillera pour prix d'une longue éducation, d'un pénible apprentissage, que tristesse, déboire et misère. Ainsi, cette funeste hésitation de l'avenir, cette crainte d'aveugle saisissent l'homme lorsqu'il commence la vie et se cramponnent après lui jusqu'à la mort. Il est un signe bien remarquable de cette incertitude cruelle et permanente, c'est que rarement un père, lorsqu'il le peut, adopte pour son fils la carrière qu'il a lui-même poursuivie.

Dans les professions dites libérales, celles d'artistes, de savans, de médecins, d'ingénieurs, la lutte entre les travailleurs amène un vice analogue à celui que nous voyons chez les industriels. L'esprit de guerre entre les hommes est le même; mais il se traduit par des faits qui diffèrent suivant la profession. Les hommes deviennent fripons ou, comme on le dit, charlatans. On écrase ses con-

currens, soit en les empêchant de paraître, soit en s'emparant de leurs conceptions ; on émet des œuvres qui ne sont pas siennes ; on s'en pare ; on les exploite. On fait crier bien haut ses découvertes, ses succès et son talent ; et cependant il n'y a rien de vrai dans toutes ces choses. Mais on sait qu'il faut mentir, et on est hardi à l'œuvre : pour produire efficacement de pareils effets, on s'organise en coteries ; sans doute, dans la réalité, dans la vie de l'humanité, ces coteries sont des nullités ; mais elles suffisent pour dominer le présent, et c'est tout ce que l'on demande. Il arrive ainsi que l'argent est la loi de tous les hommes ; et que des professions, qui devraient être des magistratures, ne sont plus que d'ignobles métiers, des services de valets. Comment se fait-il que tous les hommes ne s'avilissent pas à ce point ? Comment se fait-il qu'il y en ait qui préfèrent la misère et la mort abandonnée qui la suit, à descendre à ce rôle ?

Au milieu de toutes ces misères, que gagnent les beaux-arts et les sciences, dont la destinée est de réfléchir toujours fidèlement les pensées de ceux qui les cultivent ? Les beaux-arts se rapetissent ou s'avilissent par des productions menteuses, sales, ou mesquines. Les artistes, au lieu d'encouragemens contre le mal, au lieu de peintures morales, inventent des modes, et des amusemens passagers, et comme ces manies d'un jour,

après s'être élevés avec elles jusqu'à la popularité, la plupart voient s'éteindre leur nom avant leur mort. Les sciences subissent le sort des arts; tout ce luxe dont on est si fier, toute cette abondance apparente n'est que répétition, redondance, et stérilité. Ce n'est point à des découvertes profitables à l'avenir que l'on consacre ses veilles, ce n'est point à ce noble but que l'on pense; c'est à faire finance des découvertes de nos pères, soit en les recouvrant d'un vernis nouveau, soit en les réduisant à des applications. Les savans sont des ingénieurs, et les ingénieurs rien, c'est-à-dire d'intelligens ouvriers. Combien y a-t-il de savans dont pas une page, pas une expérience ne passera à la postérité, et par conséquent dont pas une page, pas une expérience n'est utile. Ne croyez pas que, dans le plus grand nombre des cas, les académies soient des institutions scientifiques; non : ce sont des tribunes plus élevées, plus retentissantes que les autres, où l'on se presse, pour appeler, de plus haut, le public, et sa faveur productive. Si des travaux véritablement grands et utiles, soit dans les sciences, soit dans les beaux-arts, s'opèrent, ceux-là sont le résultat du dévouement de leurs auteurs; ils sont improductifs, car presque toujours le public ne peut les juger; et, pour arriver au jour, il faut qu'ils percent à travers l'inimitié des coteries, les moqueries, et les

brocards des hommes en faveur. Il est remarquable que, dans ces derniers temps, la plupart des grands hommes sont morts pauvres ou à peu près. Nous ne dirons pas combien un tel état de choses est nuisible; il est en effet des hommes qui aiment leur spécialité, qui sont trop fiers, trop bons pour consentir à la fausser; ceux-là, s'ils ne sont riches, sont trop souvent réduits à abandonner une carrière où la faim les poursuit.

Les économistes ont donné aux travaux dont nous parlons, le nom de produits immatériels. Ils disent que s'ils ne sont payés en argent, ils sont payés en considération. Cette affirmation est erronnée, car ou ces travaux ont de l'avenir, et le présent, pour lequel ils ne sont pas faits, ne peut les apprécier; ou ces travaux sont des œuvres de mode, et ils sont nuls ou à peu près. Les économistes voient dans la concurrence une grande cause d'émulation. Cette affirmation est fausse encore, surtout pour les produits immatériels. Où sont en effet, aujourd'hui que la concurrence est dans toute sa force, ces œuvres si colossales, pour le nombre et l'étendue, qui ont marqué certains âges de l'humanité! Et encore, le peu qui existe dans ce genre, depuis un siècle, a été fait par des hommes chez lesquels le hasard avait réuni le génie et la fortune, par des hommes soutenus par de riches protections, des abbés, etc.

Ne pensez pas non plus, comme on le dit, que les produits industriels gagnent grandement à la lutte de la concurrence. On varie beaucoup, il est vrai, on répète et même on invente du joli. Mais ce n'est pas d'abord l'inventeur qui en profite, c'est son chef. On perfectionne des machines; même remarque. Vous savez que la plupart des ingénieurs qui ont trouvé les combinaisons mécaniques les plus belles, les plus productives, sont à peu près tous morts dans la misère. D'ailleurs, voyez avec quelle lenteur ces perfectionnemens s'opèrent. Il s'en faut de beaucoup que les applications de la science à l'industrie soient ce qu'elles pourraient être; encore, celles qui existent, sont arrivées bien tard, des demi-siècles après qu'elles étaient possibles. Mais, aujourd'hui, qui a le temps de s'occuper de ces choses! quel ingénieur, quel chef d'industrie voudrait perdre un instant de travail, pour s'occuper d'une œuvre dont le produit peut se faire attendre. Une voie est ouverte, on s'y précipite, en se disant que le but sera pour celui qui courra le plus vite.

Nous nous arrêtons; nous croyons avoir en gros exposé les] causes de gêne qui agitent le travail considéré dans les sommités. Pour les hommes, incertitude au début; et, dans tout le cours de la carrière, lutte continue, accidens imprévus, nécessité fatale et connue, pour un certain nombre,

de succomber; pour les choses, mensonges, charlatanisme, désespoir, sentimens blessés. Chaque homme sent ce mal qui le ronge; c'est une douleur physique et continue, qu'il porte partout, qui le rend aigre, irritable. La colère de l'espoir trompé, ou l'indifférence du désespoir le tourmente. Dans ses momens de raison, il se plaint du pouvoir, il se plaint des hommes, il se plaint surtout de sa condition; il maudit les capitalistes, le crédit, les banques, les coteries, le public qui le juge, le siècle et le monde où il vit. D'autres fois, pour oublier, il se fait ivre; il rit, il se roule, il danse en attendant la mort. Que voulez-vous; la société est comme un homme dégradé qui cherche un remède à ses maux, et un instant d'oubli ou de joie, dans le délire du vin. Mais il faut être riche encore pour acheter l'ivresse, et aussi on est bien plus souvent triste et plaintif que gai et fou.

Mais ce n'est pas tout, il est une autre plaie plus profonde et plus hideuse qu'il nous faut étudier. Tout-à-l'heure il nous fallait haïr cette fatalité de la concurrence, qui ronge les chefs d'industrie; maintenant il nous faudra haïr ceux-ci, et maudire le réglement qui gouverne le travail.

Les chefs d'industrie, nous l'avons déjà dit, sont les instrumens de l'oisiveté des propriétaires; et eux-mêmes exploitent directement les salariés.

Le plus grand nombre des hommes naît au

monde nu de tout héritage, pourvu des seules aptitudes attachées à notre organisation. Mais ceux-là n'ont guère le temps d'apprendre ; ils n'ont pas le loisir du choix ! presque dès leur premier jour, il faut qu'ils travaillent ; ils sont destinés à exister dans une seule pensée ; celle d'éviter la faim ; attachés au sol comme des polypes, là où ils viennent au monde, ils travaillent et meurent ; car, dans cette classe, les journaliers sont le bas peuple, et les ouvriers sont l'aristocratie. Si vous avez vécu avec eux, vous savez combien, dans les chaumières du pauvre campagnard, on élève haut le sort de celui qui possède, comme on dit, un métier.

Les salariés sont les égaux des chefs d'industrie en ce sens que ceux-ci ne peuvent ni les tuer, ni les battre, ni leur refuser le salaire promis. Mais, du reste, ils sont complètement à leur disposition quant au taux de ce salaire, et quant aux obligations qu'on leur impose ; il leur est défendu de se coaliser pour se défendre ; et souvent, là même où la loi pourrait les protéger, ils sont liés par la faim à ne pas vouloir de son secours. Examinons en effet.

Nous avons montré comment, par l'effet de la concurrence, les chefs d'industrie tendent à baisser le prix de leurs produits par le perfectionnement des machines et la diminution des salaires. Nous allons voir quel est l'effet de cette tendance sur la classe ouvrière.

L'invention des nouvelles machines et surtout les crises financières, et les banqueroutes jettent annuellement une certaine masse d'hommes hors des fabriques où elle était employée, et la forcent à chercher de nouvelles occupations. Ainsi, il se forme et se maintient une population ouvrière mobile, sur place en quelque sorte, et cherchant un salaire. Ces hommes n'ont point le temps d'attendre; lorsqu'ils manquent un jour de travail, c'est un jour de jeûne qu'il leur faut subir. Ils se donnent donc à quelque prix que ce soit, de sorte que ces malheureux luttent entre eux à qui sera employé, et leur moyen c'est de s'offrir au plus bas prix possible. Nous sommes certains que toute la puissance rationnelle de chacun d'eux est employée à trouver le moyen de vivre avec le moins d'argent, à chercher les besoins auxquels on peut, sans mourir ou sans trop de souffrances, refuser satisfaction; car leur seule garantie contre les dangers d'une oisiveté qui est la faim pour eux, c'est la réduction de leurs dépenses; c'est la médiocrité de leurs besoins.

Supposons, et cela est arrivé, qu'il soit nécessaire à un chef d'industrie de diminuer les salaires, et qu'il le fasse, il faut que les ouvriers obéissent à cette volonté, car la plupart sont attachés au sol par l'impossibilité de vivre quelques jours sans travail, ils ne peuvent s'éloigner pour aller

chercher mieux plus loin; le trouveraient-ils d'ailleurs? et tous, en outre, savent qu'il y a autour d'eux une foule de compétiteurs affamés qui se précipiteront pour remplir, à tout jamais, les vides qu'ils laisseraient dans la population ouvrière du canton.

Or, les salariés forment la masse de la population européenne. En Angleterre, ils en composent les trois quarts, et en France davantage encore; ainsi, dans ce siècle si fier de lui-même, la faim, la seule faim est la loi souveraine de la conduite morale, rationnelle, et industrielle de l'immense majorité.

Par la raison qui fait que les ouvriers sont obligés de se soumettre à toutes les baisses du salaire, ils ne peuvent non plus refuser aucune condition de travail; ainsi, en Angleterre on a pu exiger d'eux jusqu'à seize heures de travail par jour: certes, c'est une durée qui passe les forces d'un homme, nuisible par conséquent à sa santé; cependant il leur a fallu obéir: comment, en effet, auraient-ils pu s'y soustraire? Nous avons vu, il y a quelques années, que cette obligation avait été imposée même aux enfans, et il a fallu un ordre du parlement pour réduire la durée du travail à douze heures par jour.

Dans la classe des salariés, les enfans travaillent dès qu'ils ont la force de se soutenir eux-

mêmes ; autrement, ils constitueraient pour leurs parens une charge insupportable. Mais, il est des travaux auxquels les enfans sont aussi aptes ou plus aptes que les hommes, et leur application à ces œuvres a été accueillie avec joie par les chefs d'industrie; car elle leur a donné le moyen de faire opérer ce travail à un très bas prix. Que résulte-t-il de la possibilité de faire ainsi argent des forces des enfans? c'est que les ingénieurs ont cherché à les utiliser d'une manière plus générale; c'est que les parens ont cherché à avoir beaucoup d'enfans, et ont considéré leur grand nombre comme un bienfait; car ces petits malheureux mangent encore moins qu'ils ne gagnent; et lorsqu'ils deviennent assez grands pour exiger tout leur salaire, alors ils sortent de la maison paternelle, et sont livrés à eux-mêmes. Ainsi chez beaucoup d'ouvriers, la paternité est devenue une spéculation.

Nous voyons donc comment des hommes sont livrés aux exigences du travail : mis à l'œuvre avant l'âge de leur développement organique, appliqués à une occupation toujours identique, privés, faute de temps, de toute culture intellectuelle et morale, toujours poussés au-delà de leurs forces, recevant en échange une nourriture insuffisante, soumis à toutes les chances maladives de leur profession, toujours tourmentés de la crainte de man-

quer, sans espérances, sans amis, presque sans famille, que deviendront-ils? leur constitution physique s'appauvrira, ils seront chétifs et malingres; ils deviendront laids, et l'empreinte de leurs maux marquée sur leur face, reproduira le caractère de la débauche, lorsqu'ils n'auront fait d'autre excès que celui du travail et de la misère; leurs difformités apprêteront à rire et à mépris aux riches : ils mourront avant l'âge; il est constaté qu'ils vivent plus de moitié moins que leurs maîtres; ils mourront dans des hôpitaux, seuls, sans consolation, sans espoir; leur dépouille sera, comme celle d'un chien, jetée à la voirie ou disséquée.

La charité chrétienne et la philantropie ont ouvert des hôpitaux, et créé des aumônes; mais c'est un faible palliatif à ces maux. Les soins qui leur sont donnés dans les hospices, amoindrissent seulement l'effet de tant de causes de maladies; les aumônes sont toujours insuffisantes, car elles constituent une consommation improductive qui se prélève, en dernier résultat, sur la portion des salariés qui travaille. Ces créations de charité ont cependant pour effet d'empêcher, d'amoindrir l'irritation de cette classe redoutable par son nombre et son désespoir, et elles sont devenues, même dans ces derniers temps particulièrement en Angleterre, un moyen de coërcition; car il est des conditions pour parvenir aux faveurs de l'aumône, et entr'au-

tres celle-ci : de n'être point étranger au canton, d'avoir toujours été ouvrier honnête, c'est-à-dire soumis.

Les faits que nous venons de présenter ne sont point exagérés ; ils sont tellement hideux, que plus on les considère, plus on y pénètre, plus on les trouve effroyables. Les économistes en ont constaté l'existence ; ils ont trouvé que dans l'état actuel des sociétés ils étaient inévitables : ils ont dit qu'il y avait sur les limites de la production, c'est-à-dire au dernier rang des salariés, une masse d'hommes destinés à mourir de leur misère ; ils ont dit que les aumônes, les hôpitaux ne pouvaient empêcher ce fait inévitable ; que ces institutions n'étaient propres qu'à prolonger l'agonie des malheureux, et que par humanité il faudrait les priver de tout secours, afin que mourant plus vite ils souffrissent moins longtemps. Ils ont attribué l'existence des pauvres à ce que les mariages des ouvriers étaient trop nombreux et trop féconds ; ils ont proposé d'y mettre des bornes, et cela a été fait par une loi dans une contrée d'Europe.

Nous ne citons ces raisonnemens de nos économistes modernes que comme une constatation du mauvais ordre social dont nous déroulons en ce moment le tableau. Ces raisonnemens nous révoltent : on ne peut voir sans émotion, des hommes calculer la valeur des hommes, étudier leur prix

comme on le ferait à l'égard de marchandises, parler de leurs semblables comme s'ils étaient de je ne sais quelle nature; en outre, on ne peut s'empêcher de s'irriter à voir la mesquinerie de leurs raisonnemens? Quoi! la France pourrait nourrir peut-être le triple de sa population, et vous attribuez le paupérisme à ce qu'on fait trop d'enfans! vous ne voyez de remède qu'en châtrant les hommes!

Nous allons maintenant parler de la condition des femmes, en les considérant sous les rapports matériels que nous venons d'examiner chez les hommes. Les femmes se divisent aujourd'hui en deux classes, celles qui ont une dot, et celles qui n'en ont point. Nous ne parlerons point des premières, tout a été dit sur l'immoralité de ces mariages qui, de la part de l'homme, sont un calcul; et, de la part de la femme, l'achat d'un maître et d'une position sociale : tout a été dit sur ces espérances qui forment, après la dot, la seconde base de ces unions intéressées, sur ces espérances que chacun des époux apporte à son conjoint, fondées sur la mort d'un père ou d'une mère. Mais, pourquoi ces femmes à dot et à espérances, qui pourraient vivre libres dans l'oisiveté, courent-elles ainsi après des maris, et consentent-elles à se mettre en marché? c'est qu'on les a élevées si mal, qu'elles sont incapables de se conduire elles-mêmes, appelées comme elles

le sont, à une seule œuvre : l'œuvre sexuelle. C'est que, hors le mariage et la maternité, elles n'ont appris à rien faire de bon et d'utile. C'est que la femme est nulle, ou propre seulement à une vie claustrale, vide de toute amitié, de toute joie, de toute consolation : car la société qui, quoi qu'on dise, n'est point une collection d'individus, mais bien une collection de fonctions, ne se compose que d'hommes ou de couples mariés ; les femmes ne savent y être quelque chose que par leurs alliances. La subordination des femmes est établie par la législation, mais, en outre, la nécessité du mariage suffirait seule pour les subalterniser. La femme mariée est possédée comme une chose, car il faut qu'elle aille là où son maître va ; comme un enfant, elle ne peut ni contracter, ni vouloir sans son autorisation, etc. Ces femmes sont les heureuses, les privilégiées dans leur sexe. En voici d'autres dont la condition est bien autrement triste, car indépendamment des conditions désavantageuses dont nous avons parlé pour les premières, elles en subissent d'autres qui sont accablantes, inévitables.

Le plus grand nombre, les trois quarts au moins des femmes, se compose de pures salariées, journalières ou ouvrières. Celles-ci sont en concurrence avec les hommes pour les travaux qui donnent à vivre ; car, comme eux, elles n'ont de ga-

rantie contre la faim que dans un emploi. Mais ces malheureuses sont faibles, organiquement maladives et fragiles, moins capables que les hommes de ces efforts prolongés et soutenus, dans lesquels ceux-ci peuvent épuiser, en un instant, leur vie; aussi, lorsqu'on s'en sert, c'est à cause de leur bon marché. Leur salaire est en général de moitié, quelquefois de deux tiers inférieur à celui d'un homme; la plupart du temps elles ne peuvent vivre avec une si faible somme : elles ne peuvent se soustraire à la faim qui les menace, que par l'un des deux moyens suivans : ou bien elles s'associent à un ouvrier qui consent, par amour, à diminuer sa portion pour en augmenter la leur, ou bien elles vendent leur chair et font argent de leur jeunesse. L'avenir, ces femmes se gardent d'y penser; toute leur prévoyance ne s'étend pas au-delà de quelques jours, habituées qu'elles sont à l'incertitude de leur fortune misérable, et craignant de regarder trop loin, car elles savent combien la fin de leur carrière est sombre à voir. Ainsi, la vie de ces malheureuses est fondée sur deux choses; l'une est leur force physique, leur qualité de bêtes de somme et leur sobriété; l'autre est leur beauté qui leur fait trouver un compagnon de misère, ou quelqu'un pour acheter leur corps. Quel est le résultat de toutes ces influences fatales; c'est que ces femmes vieillissent et s'enlai-

dissent avant l'âge; c'est qu'elles meurent jeunes, ne donnent le jour qu'à des enfans chétifs : c'est qu'elles ne peuvent compter leur sexe pour quelque chose, que lorsqu'elles sont très jeunes, avant que la violence des circonstances sociales où elles sont placées, ait enlaidi l'œuvre de Dieu. Et de là des principes d'une morale dépravée qui leur sont particuliers, et de là une puberté de plus en plus précoce qui les fait femmes de corps, lorsqu'elles sont encore enfans d'esprit; par suite une infériorité d'intelligence qui semble mériter leur sort.

Ne croyez pas cependant que ces femmes soient arrivées au dernier degré de malheur que la constitution de la société actuelle leur promet. Par l'effet de la compétition entre les salariés, tous les jours, les hommes demandent, avons-nous dit, un moindre prix de leur travail. Or, au fur et à mesure que cette baisse des salaires arrive et descend au taux de ceux attribués aux femmes, les hommes prennent leur travail, en sorte qu'on peut dire que les ouvriers tendent à remplacer les ouvrières dans toutes les professions où la substitution sera possible. Lorsque cette tendance sera accomplie, les yeux seront bien autrement offensés du double spectacle de leur misère, et de leur prostitution.

Voilà quelle est la société moderne; nous ve-

nons de la voir sous cet aspect industriel dont les écrivains sont le plus fiers. Mais ce n'est point comme eux, dans ses richesses mortes, dans la matière qu'elle manufacture, et dont elle se revêt, ni dans le costume de ses brillans produits industriels que nous l'avons envisagée; nous avons écarté ces voiles menteurs pour montrer sa chair, pour la faire voir vivante de la vie réelle, et non de la vie apparente. Parmi les faits que nous avons cités, nous n'avons parlé que des plus grands : il en est bien d'autres que nous aurions pu rappeler; chacun d'eux, au reste, est écrit au moins dans un ouvrage, répété dans des traités de toute espèce. Que nos lecteurs cherchent ces livres, et ils apercevront combien nous avons été sobres, combien nous avons craint d'offenser les oreilles des chastes et de blesser les yeux délicats.

Ainsi, tout individu, homme ou femme, à quelque classe qu'il appartienne, haute ou basse, dès qu'il est du nombre des travailleurs, porte en lui un mal sans fin, et un désespoir sans relâche. Ainsi chacun est forcé à s'agiter et à se retourner, tourmenté par la fièvre de sa douleur sociale. Parmi tous ces individus dont la commune misère forme le caractère de notre siècle, il y a divers groupes de plaintes spéciales, qui successivement s'élèvent, et retombent devant d'autres plus vives. La société se remue et s'agite, mon-

trant successivement quelqu'une de ses parties plus émue, plus violente que les autres, comme un serpent blessé dont le corps ondule et se convulse ; et chaque convulsion qui apparaît, bien qu'elle change de place, est le signe d'une douleur ressentie par l'être tout entier. Comment une nation pourrait-elle être paisible et calme, lorsque tant de fléaux la parcourent, tant de souffrances l'aiguillonnent? En général, elle ignore d'où part le mal, elle n'en connaît point la cause originelle. Mais, chaque fois qu'elle croit l'avoir trouvée, chaque fois que des hommes lui ont dit avec conviction : La voilà, soyez-en sûr; chaque fois, cette société se soulève; elle confie sa masse à ces hommes, les suit, attend d'eux. Cependant ces hommes se sont trompés ; alors elle retombe fatiguée de ses efforts, triste de tant de sacrifices vains, désespérée, et se croyant vouée au mal comme un condamné à l'échafaud. Mais que d'autres hommes arrivent, qui lui disent encore : C'est cela; de nouveau, elle s'agitera; et ainsi toujours, jusqu'à ce que la vérité se trouve enfin.

Mais ce n'est pas tout : allons plus loin. Nous n'avons vu encore que la fausseté de la position où sont placés les travailleurs; examinons les contradictions morales et rationnelles qui blessent les besoins logiques et moraux des hommes.

L'homme a besoin de croire; pour être heureux

et actif, il faut qu'il croie; le degré de son bonheur, comme de son activité, est en raison de la force de sa croyance. Pour prouver ce fait, nous n'invoquerons pas l'observation; il suffira du raisonnement. On ne conçoit pas, en effet, comment l'homme pourrait se déterminer au moindre acte, s'il n'avait une probabilité quelconque sur les suites, l'opportunité, l'appropriation de cet acte, s'il ne comptait au moins quelques chances de ne point se tromper. Il faut que l'homme agisse, c'est la loi de sa nature; et l'action ne comporte point le doute. On peut s'expliquer comment un individu dont l'existence est garantie par la commodité de l'héritage, peut s'abstraire du mouvement social et se résoudre un instant à faire le sceptique; nous disons à faire: car, soyez-en certain, il y a des choses sur lesquelles il ne le sera pas une minute. Mais l'homme qui vit de ses œuvres, et l'humanité, à plus forte raison, ont horreur du doute; ils sont forcés à une croyance par la nécessité de toujours se mouvoir. Un individu peut se contenter d'une certitude qui n'est relative qu'à la durée et au genre de sa vie propre; mais l'humanité qui possède en elle toutes les durées et tous les genres de vie, l'humanité qui ne vient pas de naître et ne va pas mourir, a besoin d'une foi bien autrement spacieuse que quelqu'un de ses membres; car sa croyance doit être proportionnée à

l'étendue de son activité en siècles, et en variété.

Aussi, jamais l'homme, jamais l'humanité ne sont complètement dépourvus d'une croyance quelconque; seulement elle peut changer au jour le jour : la vue est courte ou longue, courte comme la vie d'un individu, longue comme celle de l'univers; et suivant que c'est l'une ou l'autre, elle est agitée ou calme, triste ou heureuse.

Qu'est-ce qu'une croyance? Outre que c'est une certitude rationnelle et industrielle, c'est aussi un espoir. Or, quel plaisir présent, s'il est sans espoir, peut être une joie! Quelle satisfaction actuelle, si elle est incertaine de l'avenir, peut être autre chose qu'ivresse ou folie. Y a-t-il possibilité de satisfaction pure et de félicité vraie, aujourd'hui, s'il y a incertitude pour demain! Et supposez que nulle journée ne soit assurée, que deviendra le bonheur. Il faut donc croire pour être heureux.

Si tout ce que nous venons de dire est vrai, et pensez-y, retournez ces principes sous toutes les faces, et vous les trouverez tels; alors il est certain que la société actuelle est à peu près arrivée au dernier degré de malheur intellectuel : car elle croit le moins possible. Nous avons parlé, tout à l'heure, de cette position sociale, en vertu de laquelle chaque homme est voué à une incertitude douloureuse sur son sort temporel, à un désespoir renaissant, où les plus heureux sont toujours me-

nacés, où chacun se sent partie d'un tourbillon où il ne se meut qu'à condition d'être froissé, et choqué par toute la masse. Une telle situation ne peut que troubler toutes les aptitudes de croyance, les tromper toutes ; il en est peu, si fermement établies qu'elles soient, qui puissent résister aux négations de fait, qui, chaque jour, viennent assaillir sa faiblesse. Il n'y a dans le monde que hasard aveugle, ou fatalité inflexible, voilà les axiômes que les malheurs de tous les instans feront proclamer. Et, si quelqu'un mêle le nom de Dieu, on lui demandera de quelle nature est cet être qui permet tant de maux ; il est trop grand pour s'occuper de nous, diront les uns : il n'y en a pas, diront les autres, car nous ne concevons pas un Dieu qui fait le mal. C'est ainsi que l'homme, qui aujourd'hui ne s'occupe que du présent, c'est-à-dire que de sa personne, qui ne regarde ni le passé, ni l'avenir, devient athée.

Parmi toutes les idées qu'on présente à la société, nulle ne peut la consoler ; car aucune ne lui donne l'espoir de voir finir ses maux, et aucune ne lui en rend une raison satisfaisante ; les uns lui disent: Dieu te punit pour nous avoir abandonnés, pour n'avoir pas su souffrir en silence, etc. Mais, dira-t-elle, suis-je donc faite pour souffrir, et pourquoi suis-je punie ? D'autres, plus nombreux et plus écoutés, lui disent : Chacun peut croire ce qui lui

plaît, car il n'y a pas une croyance plus vraie qu'une autre. Or ceux-là n'expliquent rien ; ils réduisent en axiôme ou en droit ce qui est ; et les hommes peuvent leur dire avec raison : Ce n'est pas la liberté de croire à volonté que je vous demande, mais une croyance, une sécurité, un espoir.

Aimer, pour la société comme pour l'homme, c'est le bonheur ; mais amour est synonyme de paix et de foi : car il est impossible au malade qui souffre aussi bien qu'au malheureux qui craint et qui doute, fut-il entouré de caresses, de pouvoir jamais éprouver cette disposition douce et bienfaisante. Ce sentiment suppose en effet une harmonie complète entre toutes les relations de notre être ; il suppose que rien ne nous froisse, ne nous affecte douloureusement, et ne nous force à nous replier sur nous-mêmes ; il suppose enfin qu'on ne trouve que bienveillance autour de soi, et que, soit qu'on se laisse aller aux impressions qui viennent du dehors, soit qu'on agisse, on n'est jamais ni offensant, ni blessé ; or, ce sentiment ne peut exister dans la condition d'hostilité forcée où sont placées aujourd'hui les diverses classes d'hommes. C'est la pensée contraire qui les anime : c'est un instinct haineux, un esprit de destruction qui les pousse et s'excite par ses propres manifestations dans cette lutte de chacun con-

tre tous, où la conservation est le salaire du combat, la mort la conséquence du repos pacifique.

Cette sensation de soi toujours présente, toujours poignante ne laisse pas même de place à la sympathie. Entièrement occupé de soi-même, on n'a point le temps de regarder les autres ; et si on arrête les yeux sur leur misère, on puise quelque consolation à les voir se tourmenter dans le mal qui nous oppresse. Aussi le sentiment sympathique est arrivé aujourd'hui à son minimum d'influence. S'il en était autrement, faudrait-il que nous vinssions ouvrir aux hommes les yeux sur les souffrances excessives de leurs semblables ! Il en est d'ailleurs une preuve irrécusable : on a dit que les haines nationales s'effaçaient, et l'on a raison ; mais, si ce fait se produit, ce n'est pas parce que la haine diminue dans le monde ; c'est au contraire parce qu'elle s'individualise. On n'a plus d'amour que pour soi-même, on ne tient plus à aucun sentiment de collectisme, et on est par suite devenu indifférent pour sa nation ; on ne voit plus au-dehors comme dans son pays que des individus.

Le dogme de la liberté est l'unique principe moral de la société moderne. Or, il exclut toute pensée d'amour ou de sympathie. Il apprend à l'homme à être égoïste, à faire de sa personne son Dieu, sa foi, sa gloire, sa raison et sa force ; de plus, il lui montre sa personnalité toujours menacée, et la

met toujours en jeu : un tel principe est au cœur une hostilité, une crainte, une irritation continue, qui ne permettrait chez ses croyans ni confiance, ni épanchemens, ni amitié, s'ils lui restaient tout-à-fait fidèles, et si leur nature d'homme, plus forte que leur théorie, ne les en faisait pas sortir.

Le mot liberté a, au moral, les mêmes conséquences que celui de concurrence en industrie. Loin d'être capable de consoler du doute que les hommes puisent dans tout ce qui les entoure, il vient, au contraire, ériger le scepticisme en principe ; loin de calmer la douloureuse irritation qui les tourmente, il vient piquer la plaie vive, et en faire une condition d'existence. Ce dogme établit en effet que chaque homme est une liberté vis-à-vis de toutes les autres, liberté qui n'a de limites que la liberté de ses voisins. En traduisant cet axiôme, il faut en conclure d'abord, comme la chose la plus générale, qu'il n'y a ni bien ni mal absolu, en sorte que l'homme n'est point en lutte contre la fatalité des choses, la difficulté de faire le bien, que l'homme n'est point en effort pour vaincre des résistances de l'ordre brut, ou la violence charnelle de ses propres et fâcheux instincts ; mais qu'il n'a d'autre loi pour borner ses appétits que la résistance des appétits des autres, qu'il n'a à vaincre d'autre force que celle de ses semblables ; il ressortira de là la tendance suivante ; c'est que la vie sociale est nuisible

à tous ceux qui ne savent pas en faire un instrument de jouissance à leur profit. On pourra dire : il n'y a point d'ordre dans les choses, il n'y a que hasard et caprice ; il n'y a point de religion vraie : ce n'est qu'une opinion sans importance ; d'où il résulte qu'il y aura, au choix, une religion particulière pour chaque spécialité, chaque division de territoire, différente pour les riches et pour les pauvres ; il n'y aura pas non plus une éducation morale une, il y en aura de diverses espèces ; l'instruction se vendra ; les pauvres, qui ne peuvent rien acheter, n'en auront point ; il n'y a point d'aptitudes spéciales, chaque homme est propre à tout, c'est-à-dire il deviendra ce qu'il pourra ; il n'est point permis d'empêcher un homme de se perdre, et de commettre des crimes ; la politique a pour but de balancer, les uns par les autres, la lutte des intérêts individuels, etc. Tous ces axiômes, en résumé, veulent dire qu'il n'y a rien, soit comme idée, soit comme pouvoir, à quoi l'humanité puisse avoir foi, se confier et obéir.

Tel est l'état de l'Europe ; tel est l'état des populations les plus avancées, de celles dont la civilisation et les doctrines gouvernent le monde. Ce collectisme d'hommes et de générations créé pour durer toujours, cette humanité constituée à si grands frais et par tant de dévouemens dans les siècles passés, doivent-ils donc périr, et être rame-

nés à la vie individuelle et sauvage par cet égoïsme fatal qui met l'hostilité partout! En présence d'un tel spectacle, vis-à-vis d'un pareil doute, il est impossible de rester indifférent. C'est pour nous comme s'il s'agissait de choisir entre la vie et la mort. Homme, il faut répondre.

Il y a plus de dix ans que ces pages ont été écrites, et nous trouvons peu de chose à y changer. Tout ce qui dépend des institutions sociales ou du pouvoir, est resté le même. Les misères de l'industrie n'ont point diminué; celles des salariés se sont agrandies et sont devenues plus hideuses. La dépravation physique et morale a fait parmi eux un plus grand nombre de victimes; le mal est venu à ce point qu'il frappe les yeux les moins clairvoyans. Mais, il n'en est pas de même de ce qui dépend de la volonté individuelle. Ici, la réaction est évidente : l'excès du mal a révolté tous les hommes qui avaient de l'intelligence et du cœur. Le dévouement et l'exemple de quelques-uns ont entraîné beaucoup de gens. L'art et la science ont été épurés. La morale et la religion ont été remises en vigueur. De belles pensées et de grandes inspirations sont venues récompenser de nobles efforts. Puissent les savans et les artistes, puisse surtout la jeunesse persister dans ces tendances généreuses! Leur fermeté l'emportera, tôt ou tard, sur l'incré-

dulité et l'indifférence qui les entourent et les assiègent. Au reste, quand on compare l'époque; que nous occupons dans le dix-neuvième siècle, à la même période dans le dix-huitième, quand on tient compte de la différence manifeste, existante entre les idées et les tendances des deux époques, on se prend à penser que les résultats des deux siècles seront aussi différens que ces tendances; et par suite on ne peut s'empêcher de compter sur un meilleur avenir.

CHAPITRE II.

POINT DE DÉPART DE L'OUVRAGE.

Réflexions sur les moyens de résoudre les difficultés exposées dans le chapitre précédent. — Qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que la société. — L'état social est la condition d'existence indispensable de tout être humain. — La société n'existe que par l'unité de but. — Les buts d'activité sociaux ne peuvent émaner que de la fonction de l'humanité elle-même. — Comment connaître cette fonction? — Le raisonnement nous apprend que si l'humanité eût été infidèle à sa fonction, elle n'existerait plus. —L'humanité a donc toujours agi conformément à la loi de sa fonction.— Cette loi doit être écrite dans ses actes.— L'histoire nous révèle les actes de l'humanité. —C'est donc dans la science de l'histoire qu'il faut aller chercher le secret de la fonction des sociétés humaines, celui de leurs diverses révolutions, l'explication des misères actuelles et l'art d'y mettre fin.

Du jour où nous avons senti le mal qui ronge la société, du jour où nous n'avons pu rencontrer un homme sans avoir l'âme émue de pitié ou aigrie de colère; de ce jour, nous avons pris le bruit de notre siècle en haine; nous avons détesté tout ce dont il fait œuvre. Mais nous n'avons désespéré ni de l'humanité, ni du monde. Le vif

sentiment de douleur qui remue les populations, nous a prouvé qu'il y avait là plus de vie qu'il n'en fallait pour nous sauver.

Alors, nous avons jeté les yeux autour nous. Nous nous sommes enquis, de toutes manières, pour trouver s'il existait une espérance sociale qui put être assez fermement démontrée pour nous rassurer contre les prévisions sinistres qui ressortent du fait qui nous frappe les yeux. Nous avons cherché une pensée qui put être appuyée sur un raisonnement assez fort pour nous affermir contre le doute, pour servir de but à nos efforts et nous donner la force de vaincre la torpeur qui saisit tout homme en voyant la profondeur du mal et l'impuissance des victimes. Nous nous sommes demandé ce que c'était que l'homme et la société et le monde? Nos recherches n'ont pas été vaines. Le raisonnement qui va suivre a été notre première découverte, notre premier principe, et notre point de départ. Veuillent nos lecteurs y prêter quelque attention.

Il est un fait hors duquel on ne peut concevoir un homme; une condition d'existence, dont on ne pourrait l'isoler sans l'anéantir; c'est la société : sans elle, en effet, on ne comprend pas comment il viendrait au monde, ni comment il vivrait.

Or, il n'y a société que là où il existe un but

commun d'activité, qui rallie tous les hommes dans un même désir, un même système, et un même acte. Cette unité d'intérêts et de mouvemens est la condition absolue, non seulement d'existence, mais encore de conservation de toute association, quelle qu'elle soit. Cette unité vient-elle à disparaître, l'association est à l'instant même dissoute ! Cela est évident en logique et en fait, tellement qu'il est inutile de s'arrêter à le démontrer, inutile de rappeler que l'histoire n'offre pas une contradiction à cette loi. Il suffisait de l'exposer pour la faire reconnaître.

Il en résulte que la durée et la force de la société sont proportionnées à la fécondité et à l'énergie du principe d'activité qui l'a fondée. Ce but commun est-il de nature à engendrer une série de buts et d'actes secondaires, dont l'accomplissement successif exige plusieurs siècles ; la société vivra pleine de force et d'homogénéité, pendant cet espace de temps, et marquera de son nom une large place dans l'histoire. Cette doctrine, au contraire, ne comprend-elle qu'un seul acte ; elle pourra encore mouvoir en commun tous les esprits et tous les corps ; mais l'unité ne durera qu'un instant ; elle s'évanouira aussitôt l'acte produit.

Dès qu'il y a but commun, il y a par suite possibilité et nécessité logique de coordonner la série des actes à accomplir pour atteindre la fin propo-

sée dans un certain temps : en d'autres termes, il y a nécessité d'un gouvernement qui prévoie par quels point il faut passer pour arriver au résultat, et qui arrange et classe les différens mouvemens, dans l'ordre exigé par la fin même qu'il s'agit d'atteindre ; il y a nécessité d'un gouvernement qui détermine le travail de chaque instant, distribue les ouvriers, et règle les jours de marche. Plus le but est éloigné et fécond en actes, plus le gouvernement a besoin de puissance, et plus, en effet, il en possède. Un principe commun d'activité, qui n'enferme en lui pas au-delà de la possibilité d'un seul acte, peut, à la rigueur, se passer de gouvernement ; car la réalisation s'en opère d'un seul coup, et sans qu'il y ait besoin d'une succession d'efforts divers, et par suite d'aucune coordination. Il n'en est pas de même lorsque la route à parcourir est longue ; alors il est besoin d'un gouvernement bien maître de ses opérations et complètement libre dans son œuvre. Voilà pourquoi une démolition peut s'opérer d'une manière anarchique, et pourquoi toute fondation ressort d'un pouvoir.

Telles sont les propriétés ou facultés sociales d'un but d'activité ; mais quels en sont les élémens constitutifs ; comment en établir la formule ?

Dans la société il n'y a, en réalité, rien de semblable à ce que l'on appelle jeunesse et décrépitude chez l'individu : les générations ne se succè-

dent pas une à une; tout est mêlé, de telle sorte que la naissance, la mort, l'adolescence, la maturité et la vieillesse, sont toujours présentes en même temps, et dans les mêmes rapports numériques. La société est, en quelque sorte, un être collectif, destiné à vivre indéfiniment, avec une énergie égale à celle qu'il déploya son premier jour; pour lequel le présent n'est jamais rien, et constamment l'avenir est tout; qui est placé entre un passé dont il part sans cesse, pour s'avancer vers un futur qui se renouvelle sans finir. Comment trouver une formule qui ne passe jamais, et contienne toujours en elle un avenir sans limite?

On ne peut évidemment la chercher que dans quelque chose de plus grand que la société, dans quelque chose qui la comprenne elle-même toute entière. Ainsi s'agit-il de déterminer le but d'activité d'une nation, il faut le trouver par définition du but d'activité de l'humanité; s'agit-il de reconnaître le but final de l'humanité, il faut le chercher dans quelque chose qui soit plus qu'elle, dans la formule de la fonction du globe terrestre et du système planétaire auquel il appartient; car il n'y a que le monde qui soit plus grand que l'humanité. Enfin, l'on ne peut savoir le but de la création entière qu'en connaissant la volonté de Dieu.

C'est ainsi qu'il ne peut exister véritablement

de but d'activité social, que du point de vue de la fonction de l'humanité sur la terre.

Cette vérité a été sentie instinctivement par les plus minces faiseurs de doctrines politiques; car tous, sans en excepter un seul, voyans ou aveugles, qu'ils l'avouent ou qu'ils le taisent, partent d'une hypothèse explicative des phénomènes universels.

Or, par quels moyens atteindre la connaissance de cette haute fonction, dont tous, hommes et nations, nous sommes les ouvriers? Qui nous la révèlera!

Nous allons invoquer le seul instrument qui reste, lorsque la tradition n'est plus un témoignage suffisant, et que la vue sensuelle nous manque, le raisonnement; il va nous donner la solution que nous cherchons.

Si l'humanité est fonction de l'univers, et c'est ce que nous sommes obligés d'admettre, car il serait absurde de penser que l'existence des hommes soit en contradiction complète avec des forces qui sont infiniment supérieures à celles qu'ils possèdent eux-mêmes! si donc l'humanité est ainsi un des rouages du mécanisme universel, nous devons conclure que c'est parce qu'elle agit, en général, conformément à sa fonction, qu'elle a subsisté jusqu'à ce jour, et qu'elle vit encore aujourd'hui. Évidemment, elle ne pourrait manquer longtemps

aux conditions imposées à son existence, sans être anéantie; à la moindre opposition durable, elle serait broyée par les forces immenses qui agissent autour d'elle.

Cependant, l'humanité a déjà beaucoup vécu, beaucoup agi; il est sorti, de son sein, bien des sociétés différentes d'aspect qui ont disparu pour faire place à d'autres; toutes ces choses ayant été faites incontestablement, ainsi que nous venons de le voir, dans la ligne des fonctions universelles de l'espèce.

La multitude des faits sociaux ainsi produits et des phénomènes politiques de toute espèce, est innombrable; l'histoire nous a conservé le souvenir fidèle du plus grand nombre.

Or, puisque ces faits sociaux, ces phénomènes politiques multipliés n'ont point conclu à l'anéantissement de l'humanité, il faut en induire que chacun d'eux, ou au moins la plupart d'entre eux, contient quelque chose qui se rapporte à la conservation de l'état social parmi les hommes; en sorte que si l'on réussissait à dégager ce quelque chose, qui y est compris et en quelque sorte caché, on posséderait le secret des lois qui président à la vie des nations et aux révolutions politiques, on posséderait, en un mot, des indications précises sur la loi qui meut l'humanité.

Un tel travail est difficile sans doute; mais il

n'est pas au-dessus des forces humaines. On a atteint des résultats pareils à ceux que nous indiquons, dans plusieurs autres ordres de faits, et dans des circonstances plus défavorables. Ainsi, en astronomie, on a procédé sans autre connaissance préalable que l'histoire des phénomènes accomplis, et la certitude d'une loi présidant à la génération de ces phénomènes. Nous possédons, quant à l'étude de la génération des faits sociaux, les mêmes élémens, l'histoire de faits accomplis, et la certitude qu'ils l'ont été selon une loi; nous avons, de plus, cette circonstance favorable que nous sommes nous-mêmes partie de l'humanité, et que nous ressentons en nous quelque chose de l'impulsion qui la meut. Les choses étant ainsi, pourquoi serait-on moins heureux dans la science sociale, que l'on ne l'a été dans les sciences naturelles?

Au reste, il est facile d'apercevoir pour quel motif le but que nous proposons n'a pas encore été atteint; c'est que l'on n'a jamais procédé avec une rigueur suffisante. On ne s'est jamais occupé de l'histoire qu'avec les passions du jour où l'on vivait; on a mis la science au service des partis, des opinions et des doctrines; au lieu de demander à la science elle-même de juger les partis, les opinions et les doctrines.

Il faut, au contraire, appliquer à l'histoire les

usages et les méthodes employées dans les sciences naturelles ; étudier, autant que possible, les faits, sans y porter ni amour, ni haine, ni opinion préconçue ; procéder aux classifications, sans autre but que de découvrir le lien naturel ou social existant entre les faits ; ne recourir aux hypothèses, que pour les soumettre à l'instant à une vérification sévère et impartiale ; enfin, travailler dans la persuasion qu'il y a une vérité à découvrir, que nous ne pourrons ni altérer, ni imaginer.

C'est par des raisonnemens semblables que nous avons été conduits à chercher s'il existait une science de l'histoire à laquelle nous pussions demander le secret des misères qui tourmentent notre temps, et l'espoir de les voir finir. Nous avons consacré les pages suivantes à exposer le résultat de nos recherches.

LIVRE I.

But et fondemens de la science de l'Histoire.

CHAPITRE I.

DÉFINITION DE LA SCIENCE DE L'HISTOIRE.

Signification vulgaire du mot science. — Acception philosophique. — La science doit être définie par le but. — Le but de la science est de prévoir. — Démonstration que tel en est, en effet, le but réel et que telle est la cause constante des progrès de la science. — Cette définition est adoptée dans les sciences positives. — Application de ce mode de définition à la science de l'histoire. — Justification de cette proposition : Le but de la science de l'histoire est de prévoir l'avenir social de l'espèce humaine dans l'ordre de sa libre activité.

Le mot science n'a pas toujours eu la même signification, et, aujourd'hui encore, tout le monde ne lui attribue pas le même sens. Autrefois on donnait ce nom à toute connaissance d'une certaine étendue. Telle en est encore l'acception vulgaire. Mais les philosophes et les savans modernes enten-

dent tout autre chose par ce mot. A leurs yeux, ce qui constitue une science, ce n'est point l'étendue de la connaissance, ni le nombre des faits dont elle se compose. Ils ne jugent véritablement digne de ce titre, que ce qui forme un ensemble systématisé, ou un ensemble de principes, de faits et de conséquences. Partout ailleurs, ils ne voient qu'un objet d'érudition pour lequel ils n'ont pas même cherché un nom spécial.

Selon nous, la science est plus encore qu'un ensemble de faits systématisés, comprenant les principes et les conséquences; elle est avant tout un moyen de prévoyance. Tel est certainement le caractère qu'elle a possédé à toutes les époques, et qu'elle a acquis, au plus haut degré, dans les temps modernes et dans un grand nombre de ses branches. Tel est aussi le but que les hommes ont continuellement cherché en la cultivant, c'est-à-dire en s'enquérant des faits, des principes et des conséquences, comme l'exprime l'ancienne définition que nous venons de citer. Aussi, disons-nous que la science doit être définie par le but que l'on s'y propose. Or, le but, pour chaque spécialité, est de prévoir dans l'ordre des phénomènes qui la concernent.

La définition de la science par le but, est certainement la plus rationnelle de toutes celles que l'on pourrait proposer. D'abord, elle n'emporte point

la pensée que la science soit achevée, ainsi que pourrait le faire supposer toute formule qui exprimerait seulement quel est l'ordre de faits spéciaux, quel est l'ensemble de principes et de conséquences dont on s'occupe; elle n'est point sujette à varier comme le serait cette dernière, si, par suite de découvertes postérieures, on venait à découvrir la nécessité d'y ranger de nouvelles classes de phénomènes et de considérations, ou d'en éliminer quelques-unes, comme on pourrait en citer plusieurs exemples même dans les temps modernes. En outre, elle se rapporte directement à la fin la plus élevée, à la fin dernière que les savans doivent se proposer. En fixant ainsi le terme définitif à atteindre, elle donne le moyen de déterminer, à chaque instant, le degré d'avancement de la spécialité. Elle indique la direction que l'on doit suivre dans les travaux de perfectionnement, et montre, en un mot, la voie où doivent s'opérer les recherches fécondes, la voie hors de laquelle toute étude est stérile.

Que serait, en effet, un corps de doctrine composé de principes, de faits et de conséquences, qui ne serait point approprié à l'usage que nous indiquons ici, ou qui n'engendrerait pas une méthode de prévoyance? Evidemment, tous les principes ainsi que toutes les conséquences, et peut-être les faits eux-mêmes seraient erronnés; car prévoir n'est pas autre chose que savoir qu'à tel phéno-

mène succédera tel autre; que telle cause produira tel effet, que telle conséquence émane de tel principe, etc. Le système de définition que je présente, comprend donc celui qui était autrefois adopté; de plus, il le complète et le précise. Il possède cette valeur active et fécondante dont Bacon voulait qu'on revêtît toute formule scientifique.

Enfin, la définition par le but, ainsi que nous l'avons exprimé, répond directement au besoin que l'on doit considérer comme le générateur de la science. Il est, en effet, inexact de dire, comme on le fait communément, qu'elle est née d'une sorte d'instinct de connaître naturel à l'homme. Cette prétendue curiosité naturelle est d'abord chose fort douteuse; car on ne trouve rien de pareil dans les populations peu avancées. Les voyageurs ont remarqué parmi les peuplades sauvages, qu'elles sont d'autant moins émues, à l'aspect des merveilles de notre civilisation, qu'elles sont plus grossières. L'homme, arrivé au degré d'abaissement que l'on a supposé avoir été l'état primitif de toute l'espèce humaine, ne manifeste nul mouvement de ce genre. Livré uniquement à ses appétits brutaux, tout ce qui ne s'y rapporte pas, lui est complètement indifférent. Or, s'il était vrai qu'il y eut en nous un instinct inné de connaître, instinct puissant, puisqu'on lui attribue l'immense énergie scientifique à laquelle nous devons toutes nos connaissances, le

sentiment le plus vif d'un sauvage, en face des richesses européennes, devrait être certainement la curiosité. Puisqu'il n'en est rien, nous sommes, certes, en droit de conclure que la curiosité est un effet de l'éducation, comme beaucoup d'autres tendances propres aux peuples civilisés. Mais, lors même qu'il serait prouvé que cette curiosité prétendue naturelle eut suffi pour donner origine aux premières tentatives scientifiques, il faudrait reconnaître en même temps qu'elle se serait facilement satisfaite; l'apparence de la vérité eût été assez pour la rassasier. L'homme n'eut point été conduit par elle à passer d'une hypothèse laborieusement cherchée, à des vérifications le plus souvent très difficiles. L'homme n'eut point eu de motifs suffisans pour entreprendre de pénibles travaux, pour ne point se décourager de mille tentatives infructueuses, pour ne point reculer devant des difficultés incessamment croissantes. S'il a fait ces choses, il faut reconnaître qu'une raison plus puissante que la simple curiosité, l'a animé; il a été évidemment poussé par une nécessité incessante, et qui se faisait sentir à lui dans tous les momens de son existence. Et quelle raison plus puissante y a-t-il, en effet, pour un être constamment actif, placé dans un milieu sur lequel il est contraint d'entreprendre chaque jour, quelle raison plus puissante que la nécessité de prévoir à chaque instant le ré-

sultat de ses actions, et de savoir les approprier à l'avance au milieu dans lequel il les produit !

Il est, au reste, une preuve qui, dans la thèse que je poursuis, ne signifie pas moins que le raisonnement qui précède, nous la tirons de l'histoire même des institutions scientifiques. Toutes celles dont nous connaissons l'origine, ont été, sans exception, fondées au point de vue d'une nécessité particulière du genre de celle que nous indiquons.

Nous pourrions ajouter aux argumens qui précèdent pour prouver que le but réel et constant de la science a été de fournir un moyen de prévoyance ; mais ce serait multiplier les preuves sans utilité. Nous pensons que toute personne qui voudra bien réfléchir sur ce que nous avons dit, partagera notre avis ; et nous nous bornerons à énoncer, en terminant, que cette opinion est maintenant adoptée, dans les sciences positives, par plusieurs des savans les plus distingués et par les premières autorités de l'école de Paris.

Mais est-il permis d'appliquer un pareil mode de définition à la science de l'histoire ; est-il permis de donner à l'usage des traditions humaines une semblable extension ?

Remarquons qu'énoncer que le but de la science de l'histoire est de connaître l'avenir en ce qui concerne la vie sociale de l'espèce humaine, ce n'est point déclarer que le système de prévoyance

existe, ni prétendre que ce pouvoir nous est acquis : c'est affirmer seulement qu'il peut nous appartenir, et c'est proposer ce résultat aux efforts des historiens.

Or, cette proposition est-elle donc si étrange que l'on doive, ainsi qu'on le fait depuis bien des années, la repousser sans le moindre examen. Ne voyons-nous pas, tous les jours, les publicistes et les hommes d'État aller puiser, dans l'histoire, des exemples, des méthodes, qu'ils viennent ensuite appliquer au temps présent; rechercher des analogies, dont ils tirent des indications sur l'avenir des choses actuelles; employer, en un mot, leurs connaissances historiques, à prévoir dans certaines limites. Il est particulièrement une œuvre en politique qui suppose toujours une pensée d'avenir; c'est celle où l'on constitue les institutions législatives de diverses espèces; car toute institution législative regarde l'avenir. Or, n'est-il pas arrivé, maintes fois, que l'on a justifié certaines dispositions par des analogies établies entre le passé et le présent. L'histoire enfin n'a-t-elle pas toujours été considérée comme la source la plus abondante d'enseignemens pour les hommes politiques, et recommandée à ce titre? Cette opinion serait absurde, si l'on ne supposait pas qu'il y eut quelque chose à en déduire qui put servir à éclairer la conduite des États. Seulement, en ces circons-

tances, l'enseignement, les déductions, l'établissement des analogies, la prévoyance en un mot, sont abandonnés au sens individuel ; toutes ces choses se font sans méthode, sans rigueur et dans les limites les plus étroites. Aussi, peut-on à peine en tirer quelques vagues probabilités et quelques amoindrissemens dans les doutes et les hésitations qui assiégent ceux qui sont chargés d'agir en présence de cette pensée redoutable que l'avenir d'une nation, qu'ils aiment, dépend de leur habileté et de leur savoir.

Lors donc que nous proposons de définir la science de l'histoire par le but qui est le propre de toute science, nous ne demandons rien qui ne soit en quelque sorte déjà admis tacitement par les hommes sérieux. Nous voulons seulement que cette fin soit hautement avouée ; nous voulons qu'on s'occupe de substituer à un enseignement étroit, et indéterminé, un enseignement large et des méthodes positives, à des indications vagues, des indications précises, à des analogies douteuses, des probabilités suffisantes pour donner des convictions, enfin à des aperçus obscurs, une prévoyance claire et évidente. C'est dans cette pensée que nous définissons la science de l'histoire, *une science dont le but est prévoir l'avenir social de l'espèce humaine, dans l'ordre de sa libre activité.*

Il nous reste à examiner maintenant si cette for-

mule peut-être considérée comme exacte soit quant au fond, soit quant à l'expression. Cette vérification résultera de la solution des questions qui seront l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE II.

RÉPONSE A CETTE QUESTION : LA SCIENCE DE L'HISTOIRE EST-ELLE POSSIBLE ?

La question revient à savoir s'il est possible de connaître l'avenir en ce qui concerne l'espèce humaine. — La démonstration de cette possibilité se déduit rationnellement des causes des mouvemens propres aux sociétés. — Deux espèces de mouvemens. — Mouvement de l'ordre fatal ou nécessaire. — Mouvement de l'ordre libre. — L'un et l'autre donnent lieu à un mode particulier de prévoyance. — Donc la science de l'histoire est possible.

Lorsque nous demandons si la science de l'histoire est possible, nous posons, en réalité, la question de savoir si l'on peut déduire de la connaissance du passé, ou de l'étude et de la classification des faits historiques, une méthode pour prévoir l'histoire future de l'espèce humaine.

La question, ainsi définie, et ainsi posée, devient un problème important et difficile; elle est aussi neuve qu'épineuse.

La possibilité de prévoir dans l'ordre de la libre activité humaine, est une conception toute moderne. A peine a-t-elle été aperçue dans les dernières années du dix-huitième siècle ; jamais elle n'avait été, auparavant, l'objet d'un examen sérieux, ainsi que nous le montrerons dans un chapitre suivant. Ce n'est pas que beaucoup d'hommes n'aient, comme nous l'avons dit plus haut, étudié l'histoire dans le but d'y puiser une expérience applicable aux choses de leurs temps, et même aux choses de l'avenir. Mais, il y a loin d'une recherche pareille et des avantages pratiques que l'on en retire, au travail et aux résultats que nous nous proposons.

Nous ne chercherons point la solution de la question ou la démonstration de la possibilité dont nous nous occupons, dans l'examen et l'étude des principes constitutifs de la science sous le point de vue de l'application de ces principes à l'histoire. Ce serait anticiper sur un sujet dont nous traiterons plusieurs fois dans la suite de cet ouvrage, et qui exigerait, en ce moment, plus d'explications qu'il est convenable d'en donner. Nous nous bornerons à la déduire de quelques considérations sur les causes constantes des modes généraux d'activité propres à l'espèce humaine. En adoptant cette marche, je ne serai point obligé de recourir à des citations ni à des exemples; nous pourrons

atteindre plus rapidement notre but par la voie simple et brève du raisonnement.

Nous poserons, pour base de notre raisonnement, un fait qui est aujourd'hui accepté par tout le monde, et qui n'a jamais été nié par les écrivains instruits, soit modernes, soit anciens; c'est que l'espèce humaine, soit dans ses parties, soit dans son ensemble, n'est point immobile; elle varie dans ses croyances, dans ses mœurs et dans ses œuvres; en un mot, l'espèce humaine se meut. Son mouvement est marqué, dans l'histoire, par la narration des phénomènes de formation, de grandeur et de décadence des nations, par celle de la succession des nations les unes aux autres, et enfin par la tradition des modifications que ces nations ont opérées dans leur propre sein. Le fait du mouvement est donc incontestable.

Or, partout où il y a mouvement, il y a place pour un calcul d'une espèce quelconque. On peut mesurer les vitesses, en étudier les constantes et les variations; et l'on est en droit d'espérer, lorsqu'on possède la connaissance des vitesses qui sont accomplies, qu'on pourra prévoir jusqu'à un certain point les vitesses futures.

Dira-t-on qu'il n'y a aucune règle probable dans ces vitesses, et par conséquent rien à en conclure! Nous répondrons qu'elles sont l'effet de causes que nous sommes obligés de considérer comme cons-

tantes, ainsi que nous allons le montrer, et ainsi d'ailleurs que le fait supposer, au premier coup-d'œil, l'immuabilité de l'organisation physique et spirituelle des hommes, la constance de la vie sociale et de tout ce qui est essentiel à cette vie; dira-t-on que ces mouvemens et ces vitesses sont l'effet du hasard, mot à l'aide duquel la paresse ou l'indifférence se satisfont si communément! Nous répondrons que par ce mot hasard, on n'entend rien de plus qu'un concours de circonstances inconnues. On ne fait donc, en l'employant, rien autre chose qu'avouer son ignorance; et, c'est précisément cette ignorance que nous voulons dissiper. Or, toutes ces objections vaines étant écartées, notre affirmation primitive, que le mouvement de l'espèce humaine peut-être calculé, mesuré et prévu, reste toute entière. Pénétrons, en effet, plus avant dans la question, et nous en acquerrons la preuve rationnelle.

Les causes du mouvement dans l'espèce humaine ne peuvent être que deux sortes, ou de l'ordre fatal, ou de l'ordre libre; car, il n'y a que deux genres de mouvement dans ce monde, le mouvement fatal et le mouvement libre. Étudions ces deux modes de mouvement dans la vie sociale des hommes, et nous verrons que, dans l'un comme dans l'autre, les vitesses et les successions phénoménales ne peuvent être que régulières. Il

n'est pas aisé sans doute de reconnaître, dans la réalité, cette régularité qu'il n'est point très difficile de démontrer en principe; mais, dès l'instant où l'on est assuré de cette existence, on ne doit point hésiter à en rechercher le secret; et, à plus forte raison, on ne doit point fermer les oreilles à ceux qui viennent nous en parler.

Le mouvement fatal, en physique, est celui où les phénomènes se présentent comme étant engendrés les uns par les autres, c'est-à-dire, où tout effet devient cause, et toute cause a été effet. Il en est de même dans les choses sociales : c'est celui où les événemens s'engendrent les uns les autres, c'est-à-dire, où tout événement est l'effet de celui qui le précède, et cause de celui qui le suit. Ainsi, dit-on, l'oppression engendre la résistance; la résistance, l'insurrection; l'insurrection, l'anarchie; l'anarchie, le besoin d'ordre; le besoin d'ordre, le pouvoir, etc. Quoi qu'il en soit de la succession que nous venons de citer, succession qu'on a pu observer, par exemple, dans la révolution anglaise de 1640, et dans la révolution française de 1789, succession quelquefois vraie, mais trop grossièrement exprimée pour être parfaitement exacte, il n'en est pas moins certain que dans le mouvement fatal, il y a une régularité visible, même souvent pour les yeux les moins attentifs. Or, quelle que soit la direction du mouvement fatal, qu'il soit

circulaire ou de toute autre espèce, ce mouvement est appréciable ; il peut être évidemment l'occasion d'un calcul de prévoyance.

Le mouvement libre est le propre de l'espèce humaine. L'homme est, parmi les êtres visibles de la création, le seul qui jouisse de ce pouvoir ; car on ne peut considérer, comme libres, les animaux qui obéissent aux lois de l'instinct, lois aussi fatales, aussi rigoureuses, aussi nécessaires que celles qui gouvernent la nature minérale ; c'est à grand tort que, par un abus étrange de langage, les naturalistes ont dit qu'ils étaient doués du mouvement spontané ; il est vrai que, chez eux, le mouvement ne succède pas, comme dans les corps minéraux, à un simple choc ou à une simple impulsion ; il est produit par des causes intérieures ; il est organique ; mais ces causes, que l'on peut rapporter toutes à la sensation et à l'instinct, ne présentent rien qui ne soit nécessaire, soit dans l'origine, soit dans le développement des effets. Il n'en est pas de même chez l'homme : s'il ressemble à l'animal par ses appétits et ses passions, il s'en sépare complètement par le libre arbitre : si, comme l'animal, il est sujet à un grand nombre d'appels sensuels et instinctifs, involontaires, il diffère de l'animal, en ce qu'il peut les dominer ; en un mot, l'animal est un être toujours mû *à posteriori* ; l'homme, au contraire,

est un être qui peut se laisser conduire *à posteriori,* mais qui peut aussi se mouvoir *à priori,* ou, en d'autres termes, qui peut vouloir.

Mais la liberté, ou le libre arbitre dont l'homme est doué, n'est point une faculté sans loi, ni sans règle ; elle ne peut être exercée qu'à certaines conditions ; elle n'est, en effet, rien de plus ni rien de moins que la faculté de choisir ; or, entre des appels charnels comme les appétits, les sensations et les instincts, il n'y a jamais lieu de choisir ; car ces appels divers ne sont jamais simultanés ; ils ne se montrent pas tous en même temps avec une force égale ; ils parlent, en quelque sorte, chacun à leur tour; si l'homme n'avait, en lui, d'autre pensée que celle de leur obéir, il subirait successivement l'exigence de chacun d'eux, au moment où elle se manifesterait, sans rencontrer jamais ni une simultanéité, ni un antagonisme embarassant, ni, par suite, occasion de choisir. Aussi, il ne choisit, même entre ses instincts, qu'en vertu d'un but qui ne vient pas de l'instinct : à plus forte raison, en est-il ainsi, lorsqu'il les domine et les réduit au silence.

Il n'y a libre arbitre, chez l'homme, ou possibilité d'user de sa liberté, que lorsqu'il est en possession d'un but d'où il déduit la règle de ses actions. C'est pour cette raison que la vraie définition de la liberté, ou point de vue pratique, est

celle où on l'appelle la faculté de choisir entre le bien et le mal, entre l'affirmation du but ou la négation de ce but.

Ce qui est vrai pour l'homme, est vrai pour les sociétés, les nations et l'espèce humaine toute entière. Seulement, au lieu de la fatalité des choses charnelles et animales, qui tourmentent l'individu, elles sont soumises à l'enchaînement nécessaire ou à la fatalité d'événemens politiques et de circonstances sociales, s'engendrant les unes les autres comme nous l'avons dit plus haut. L'espèce humaine ne peut manifester sa liberté vis-à-vis de ces circonstances, que du point de vue d'un but d'activité. Autrement, pourquoi entrerait-elle en lutte contre un mouvement qui n'exige d'elle aucun effort : comment saurait-elle qu'elle doit et qu'elle peut le faire ; comment connaîtrait-elle enfin que la voie qui la porte est bonne ou mauvaise? Il lui faut, pour choisir, les mêmes conditions que nous trouvions indispensables pour l'homme individuel ; il lui faut une occasion de choix, c'est-à-dire, au moins deux faits, présens en même temps, également exigeans et entre lesquels elle est appelée à prononcer. Or, dans l'ordre fatal, considéré isolement, il n'existe jamais dans chaque moment donné, qu'un seul fait doué de puissance et d'énergie, et qui parsuite soit de nature à imprimer une direction. S'il ne se présentait pas en même temps

une indication d'un autre ordre, émanant du fait spirituel ou d'un but, l'espèce humaine n'aurait aucun motif, aucun moyen même de douter de la nécessité et de l'appropriation des événemens appartenant à l'ordre fatal ; elle s'y abandonnerait.

Du moment où il est reconnu que dans l'ordre du mouvement libre, l'existence d'un but d'activité est une condition indispensable à l'exercice de la liberté, dès ce moment il n'est point difficile de démontrer qu'il est possible de prévoir, même dans les choses qui dépendent du libre arbitre, il suffit d'examiner quelles sont les conséquences du principe même que nous avons montré constituer la condition essentielle de l'usage de la faculté de choisir, savoir quelles sont les conséquences de l'existence d'un but d'activité. En effet, un but est un terme éloigné et nettement formulé, que l'on se propose d'atteindre. Quel que soit le point de départ que l'on choisisse parmi ceux, par exemple, que les événemens de l'ordre fatal peuvent offrir, il y a, entre ce point et le terme définitif, une série de termes secondaires qu'il n'est point difficile d'apprécier et de fixer. Cette détermination constitue la prévoyance, applicable aux faits de l'ordre libre.

Mais, dira-t-on, un but d'activité n'est point infini ; et puisqu'il n'est pas infini, il doit être un jour complètement réalisé ; dès lors il viendra un moment où il sera épuisé, et par suite impropre à

imprimer une direction à l'espèce humaine, impropre à fournir le moindre élément de prévoyance ? Cette objection est parfaitement juste, et nous devions la poser ; mais elle n'est pas insoluble.

La présence d'un but d'activité est une condition d'existence si nécessaire à l'espèce humaine, un besoin si indispensable de la vie spirituelle, que, plutôt d'en manquer, elle se proposerait même le mal, c'est-à-dire de défaire ce qu'elle a fait. Nous avons vu, en effet, que sans but d'activité il n'y a ni nation, ni société possible: or, comment les hommes pourraient-ils renoncer à la vie sociale, c'est-à-dire à ce qui les fait hommes ? Aussi, est-ce un fait d'observation que jamais l'espèce humaine n'a manqué de cet élément premier de son existence comme société. C'est également un fait d'observation que les buts d'activité n'ont été ni déterminés ni adoptés par caprice ; car ils ont tous rempli la triple fonction de conserver la société, l'espèce, et l'individu. Il y a donc entre ces buts, quelle qu'en soit la diversité apparente, un rapport qui, en définitive, se réduit à ceci, que chacun d'eux est approprié au rôle que l'espèce humaine accomplit dans l'ordre universel. Or, si tous ces buts étaient d'institution humaine, nul doute qu'en les comparant entre eux, et en même temps à la fonction de l'espèce humaine sur la terre, nul doute que l'on ne pourrait deviner le but qui succéderait à celui

qui serait maintenant en vigueur. Si, au contraire, la plupart de ces buts ne sont que secondaires ou dérivés, s'il en est quelques uns de plus généraux qui sont d'institution divine, nul doute encore que la religion, qui en est l'origine, n'offre le moyen d'apercevoir celui qui sera appelé à gouverner, lorsque celui qui règne aujourd'hui, sera épuisé. Ainsi, dans les deux cas, il y a des élémens suffisans pour établir une méthode de prévoyance même dans les faits de l'ordre libre. Au reste, la prévoyance nécessaire aux hommes pour agir sur cette terre, ne dépassera jamais les bornes du phénomène ou du fini dont ils font partie ; il n'est pas nécessaire même qu'elle les atteigne ; une devination, étendue à quelques siècles, sera toujours supérieure à tous les besoins présens, et à tout le savoir des publicistes actuels.

Cependant, il résulte de ce que nous avons dit qu'il est rationnellement permis d'admettre la possibilité d'une science de l'histoire dans la fin que nous avons établie. Il nous reste à démontrer que cette possibilité peut être convertie en réalité ; et ce sera l'objet de cet ouvrage. Il résulte encore de cequi a été dit dans le chapitre que nous finissons, que cette science serait déduite de l'étude des rapports existans entre les mouvemens sociaux appartenant à l'ordre libre, et ceux dépendant de l'ordre fatal.

CHAPITRE III.

Principes de la Science de l'Histoire.

LA SCIENCE DE L'HISTOIRE REPOSE SUR DEUX IDÉES ; CELLE D'HUMANITÉ ET CELLE DE PROGRÈS.

La science de l'histoire est assise sur deux idées principales, celle de *progrès* et celle d'*humanité*. Ces deux idées étaient inconnues aux anciens ; les mots existaient, mais ils n'avaient pas le sens que nous y attachons aujourd'hui. Ils appartiennent tous deux à la langue de la civilisation moderne. L'idée de progrès est indiquée dans les enseignemens primitifs du christianisme, dans certains passages des évangiles, des actes des apôtres, des épîtres de saint Paul, et de l'épître de saint Pierre ; mais elle n'est point formulée ; elle n'a point en-

core de nom. Plus tard le mot même apparaît; mais l'idée qu'il semblerait devoir préciser, devient plus obscure qu'elle ne l'est dans les simples formes logiques, ou dans les affirmations, qui l'indiquent dans le Nouveau-Testament. Ce n'est que dans le siècle dernier, qu'elle a acquis une certaine précision, et qu'elle a été invoquée, ainsi que nous le verrons plus bas, comme moyen d'apprécier et de classer les faits historiques. Quant à l'idée d'humanité telle qu'elle est comprise dans cet ouvrage, elle est plus moderne encore.

Ces deux idées sont nécessaires l'une à l'autre; si l'on fait abstraction de l'une des deux, l'autre est sans valeur et sans portée réelle. Cependant, nous allons les étudier séparément dans les chapitres suivans; mais cette séparation ne sera que passagère, nous la faisons uniquement dans le but de rendre notre examen plus facile.

CHAPITRE IV.

DE L'HUMANITÉ.

Par humanité, on entend que l'espèce humaine toute entière, forme une société ayant les mêmes devoirs et une même responsabilité. — Les preuves de cette vérité sont les suivantes. — L'espèce humaine est fonction de l'ordre universel, d'où il suit qu'elle a un même devoir. — L'individu tire son but d'activité de la nation à laquelle il appartient ; la nation tire son but d'activité d'une fonction qu'elle accomplit vis-à-vis des autres nations, ou de l'espèce humaine toute entière ; d'où il suit que toutes les parties de l'humanité, à quelque temps ou à quelque lieu qu'elles appartiennent, sont en communication.

Tous les hommes, toutes les générations, tous les peuples, à quelque temps qu'ils appartiennent, soit au temps présent, soit aux temps passés, soit aux temps futurs, sont unis entre eux par des liens de dépendance réciproque, ainsi que par une communauté de fonction et de responsabilité ; d'où il résulte que, sous un certain point de vue général, ils forment une société qui embrasse tous les

siècles. En d'autres termes, il y a dans l'espèce humaine, en quelque temps et en quelque lieu qu'on l'envisage, une continuité de relations spirituelles en vertu de laquelle les individus et les nations se multiplient, se succèdent et se remplacent, sans que le lien de l'enseignement, ni celui de la tradition soit rompu; il en résulte que l'œuvre de chaque génération d'hommes, ou de nations, se présente toujours comme la conséquence nécessaire ou l'accomplissement volontaire de l'œuvre qui précède, et le motif de l'œuvre qui suit. Sous ce rapport, il est vrai de dire que l'espèce humaine toute entière est en société. Nous appelons cette société universelle du nom d'*humanité*.

Cette acception du mot humanité est moderne (1);

(1) L'expression *humanité* est la traduction du substantif latin *humanitas*. Ce mot paraît avoir signifié, d'abord, la nature humaine; c'est le sens que lui donne Cicéron dans cette phrase: « Multa est vis humanitatis, multum valet communio sanguinis naturâ ipsâ. » Et, parce que la culture des lettres constitue une autre espèce de communion, qui lui semble équivalente à celle du sang, il emploie aussi ce mot pour désigner les études littéraires. C'est de là que notre expression *humanité* tire origine. Senèque qui, comme l'a prouvé De Maistre, avait eu quelque teinture de la philosophie chrétienne, indique par ce mot le type humain: «Homines quidem pereunt; « dit-il, » ipsa humanitas, ad quam homo effingitur, permanet. » Parmi les chrétiens on employait le terme *humanitas*, pour désigner la nature humaine de Jésus-Christ; on entendait par-là qu'il avait

mais, quoiqu'elle n'ait pas encore été consacrée par l'autorité du temps, elle est aujourd'hui acceptée par tout le monde, et généralement considérée comme l'expression d'une vérité incontestable.

Cependant, comme il n'est pas permis, en philosophie, de rien affirmer sans preuves, il ne sera pas inutile d'en citer quelques unes en faveur de cette conception nouvelle. Parmi les argumens nombreux dont on peut se servir, nous en choisissons deux des plus brefs et des plus faciles. Nous allons montrer que l'humanité a une fonction; d'où il suivra que toutes les parties, qui la composent, sont unies par les liens d'une solidarité étroite et d'un devoir commun; d'où il suivra, en définitive, qu'elle a un but commun. Nous ferons voir ensuite que nulle partie de l'espèce humaine ne vit isolément de l'ensemble, et que toutes, au

non seulement un corps d'homme, mais une âme humaine. Dans la basse latinité, dans Varron, dans les lois des Visigoths, dans les formules de Marculfe, dans un capitulaire de Charles-le-Chauve pour le monastère de Sainte-Marie de Soissons, *humanitatem tribuere* signifie fournir les nécessités de la vie. Grégoire de Tours en fait un synonyme de stature, *humanitatis exiguæ*. Néanmoins, le sens catholique du mot devait finir par prédominer. Il devait devenir synonyme d'Église. On le trouve déjà employé de cette manière, dans une charte contenue dans le cartulaire de Saint-Denis : « Noverit omnium tam prœsentium quam futurorum generalis humanitas, etc.; » (charta Henrici Æduensis episcopi).

contraire, tirent leur but d'activité de cet ensemble.

Que l'humanité accomplisse, sur la terre, une fonction de l'ordre universel; nul, je pense, ne peut en douter! Car ce ne serait pas seulement nier la prévoyance du Créateur, ce serait encore offenser la raison et la science.

En effet, quelque chose, qui serait nuisible ou contraire à l'ordre universel, ne tirerait point ses principes d'existence de cet ordre, il faudrait nécessairement que ce quelque chose existât par lui-même. Or, la science prouve que l'humanité ne subsiste point par elle-même, mais par un système de rapports qui lui sont imposés et qui l'unissent à l'ensemble phénoménal, par des liens si serrés, qu'en supposant la plus légère modification dans le milieu, on rend son existence impossible. En outre, en supposant qu'on veuille oublier les conclusions positives que donnent, à cet égard, la géologie, la physique et la physiologie, le raisonnement forcerait d'avouer que l'humanité, ayant commencé et n'ayant point par conséquent sa raison d'être en elle-même, tire, nécessairement, son origine, comme ses moyens de conservation, de la cause ou de la volonté qui a présidé à l'arrangement de l'univers. Des motifs semblables nous obligent à reconnaître que l'humanité n'est point un élément inutile dans le mécanisme universel;

car, pour être sans fonction et sans influence, il faudrait qu'elle fût sans relation, qu'elle n'eût point de conditions d'existence, ou, en d'autres termes, qu'elle subsistât par elle-même. Or, le contraire de toutes ces choses est parfaitement démontré. Nous sommes donc conduits, aussi bien par les exigences de la logique que par celles de la science, à accepter, en principe, que l'espèce humaine est fonction de l'univers, et, par conséquent, que tous les hommes, toutes les générations, qui passent sur la terre, ont, sous ce rapport, un même but et un même devoir, et encourent une responsabilité commune.

Pour être assuré, enfin, que nulle partie de l'èspèce humaine ne vit isolément de l'ensemble, quelles que contraires que soient les apparences au premier coup-d'œil, il suffit de méditer un instant sur les considérations suivantes. Tout individu, quel qu'il soit, tire son but d'activité et ses conditions d'existence d'un milieu social. Il est ce que ce milieu le fait ou lui permet d'être. En ce sens, quel que minime, quel que humble que soit son rôle, il participe, à un degré quelconque, de la fonction du milieu auquel il appartient. Ce n'est même qu'à cette condition qu'il subsiste, sauf quelques exceptions nuisibles, trop peu nombreuses pour être comptées. Les relations de l'individu avec l'espèce humaine toute entière, sont établies

par cette participation à la fonction de la société dont il est membre. En effet, toute société, ou toute nation tire son but d'activité, et ses conditions d'existence, du milieu des faits qui regardent la fonction de l'espèce humaine elle-même. Pour acquérir la preuve de cette affirmation, il ne faut qu'examiner comment naissent, comment se conservent, et comment meurent les nations. Or, l'histoire fait foi que toutes les nations tirent leur origine d'un service rendu à une fraction plus ou moins considérable de l'espèce, et leur durée d'une action plus ou moins prolongée sur le monde humain qui les environne. Elles vivent, en un mot, tant qu'elles suivent la loi d'un certain devoir. L'histoire nous apprend encore que les nations périssent aussitôt que, leur but d'activité étant épuisé, la loi du devoir mise en oubli ou expirée, elles cessent d'étendre et de propager leur influence; mais elles meurent pour être remplacées par de nouvelles sociétés qui viennent entreprendre l'œuvre que les premières ont négligée ou méconnue. Ainsi, les individus et les générations sont en société avec l'espèce humaine toute entière, par la part qu'ils prennent au travail qu'accomplit la nation dont ils font partie; et les nations sont en société entre elles, tant au passé qu'au présent et au futur, parce qu'elles sont en relation entre elles, et avec la destination de l'espèce, aussi

bien au moment où elles naissent et où elles meurent que pendant toute leur durée.

Les deux argumens que nous venons d'exposer prouvent complètement, pour qui voudra réfléchir, la thèse à laquelle nous avons consacré ce chapitre. Pour obtenir cette démonstration, il n'était point nécessaire de rechercher quel était le but de l'humanité, ni quelle était sa fonction ; il n'était pas davantage besoin de formuler soit les buts individuels, soit les buts nationaux. Il suffisait de montrer que l'espèce humaine avait un but, et que les individus, comme les peuples, étaient fonctions de ce but, puisqu'ils n'existaient qu'à condition d'un service rendu à l'espèce entière ; et c'est ce que nous avons fait.

CHAPITRE V.

DU PROGRÈS. HISTOIRE DE L'IDÉE.

Les anciens n'avaient aucune idée du progrès. — Selon eux, l'espèce humaine tournait dans un cercle toujours le même. — L'idée progrès est d'origine chrétienne.— Elle a commencé à acquérir une certaine précision dans le seizième siècle. — Doctrine de Bacon sur le progrès. — Avant cette époque, elle n'avait pas encore été appliquée à l'histoire. — Les doctrines de Machiavel sur l'histoire sont conformes à celles des anciens. — Vico, quoique postérieur à Bacon, est encore fidèle à la philosophie grecque. — Boulanger est le premier auteur d'un système de progression appliqué à l'explication des faits historiques. — Turgot conçoit le plan d'une histoire universelle du point de vue du progrès. — Doctrine de Condorcet sur le même sujet. — Doctrine de Kant.—Doctrine de H. Saint-Simon.

Le sentiment progressif, le désir et l'espérance d'un avenir meilleur est toujours vivant et actif dans le cœur des hommes ; c'est leur état normal. Toutes les fois, surtout, où, comme à notre époque, les anciennes croyances meurent, où les habitudes et les attachemens héréditaires se brisent, ce sentiment s'empare de nous plus vivement

que jamais, nous détache du présent, et nous occupe de nos enfans; jamais d'ailleurs l'humanité ne se sent complètement stationnaire, car jamais elle ne cesse de faire effort, et la résistance qu'elle éprouve, suffit à lui révéler la constance de son mouvement. Mais de ce sentiment vague, à l'idée de progrès telle que nous la possédons aujourd'hui, il y a une distance immense.

« Tout ce qui appartient à ce monde, disait Ocellus de Lucanie (1), est mobile et changeant. Les sociétés naissent, croissent, et meurent comme des hommes, pour être remplacées par d'autres générations de sociétés, comme nous serons, nous autres, remplacés par d'autres générations d'hommes. »

La philosophie grecque et la philosophie romaine n'allèrent pas au-delà de cette conception (2). Elles s'appliquèrent à décrire par quels

(1) Ocellus Lucanus, élève de Pythagore, Περὶ τοῦ πάντος.

(2) Florus (*Epitome rerum romanarum. lib.* 1. *Proem.*) a appliqué ce système à l'histoire du peuple romain. Il le considère comme un homme, d'abord dans l'enfance, puis dans son adolescence, ensuite dans sa virilité, et enfin dans sa vieillesse. Voici ses paroles :

« Si quis populum romanum quasi hominem consideret, totamque ejus ætatem percenseat, ut cœperit, utque adoleverit, ut quasi ad quemdam juventæ florem pervenerit, ut postea velut consenuerit; quatuor gradus *processus* que ejus inveniet.

degrés l'homme s'élève de la vie errante et sauvage des forêts, à l'état social, et à chercher la cause des dissolutions des cités; mais rien de plus. La plupart de nos philosophes du dix-huitième siècle ne se sont pas élevés plus haut. Le plus grand nombre de nos histoires modernes sont même encore écrites dans ce système.

Avant de concevoir l'idée de progrès, il faut, en effet, pouvoir admettre que l'humanité, dans la succession non interrompue des générations d'hommes, de nations et de systèmes qui constituent sa vivante activité, est comme une société qui se modifie et se transforme toujours, sans jamais cesser d'être la même. Or, il y a deux mille

» Prima ætas sub regibus fuit, propè ducentes quinquaginta per annos, quibus circùm ipsam matrem suam cum finitimis luctatus est. Hæc erit ejus infantia. — Sequens à Bruto Collatinoque consulibus, in Appium Claudium, Quintum Fulvium consules, ducentes quinquaginta annos patet; quibus italiam subegit. Hoc fuit tempus viris armisque incitatissimum : ideò quis adolescentiam dixerit. — Dehinc, ad Cœsarem Augustum ducenti anni, quibus totum orbem pacavit. Hic jam ipsa juventa imperii, et quædam quasi robusta maturitas, a Cæsare Augusto in sæculum nostrum haud multò minùs anni ducenti : quibus inertia Cæsarum quasi consenuit, atque decoxit; nisi quod sub Trajano principe movet lacertos, et prœter spem omnium, senectus imperii, quasi redditâ juventute, revirescit. »

Voyez, en outre, sur l'antiquité de cette doctrine historique, la dissertation de Boulanger, sur les livres Sybillins dans l'*Antiquité dévoilée*, tom. 2. ch. 3.

ans, la plupart des nations ne connaissaient guères que leur propre histoire; on possédait trop peu d'observations, trop peu de faits historiques, pour qu'on pût distinguer au milieu des croissances et des décrépitudes des sociétés, ce qui était passager et fragile comme elles, de ce qui, doué d'une force impérissable d'avancement, en sortait avec les hommes, pour entrer dans un autre système politique; on ne pouvait s'élever à ce degré d'abstraction où l'on se représente l'humanité comme un homme qui, dans la voie d'une entreprise quelconque, et dans le but d'une œuvre à accomplir, se sert de divers instrumens, et les jette au fur et à mesure qu'il a terminé la partie de la tâche à laquelle ils étaient appropriés. Les différences, enfin, lorsqu'on passait de l'observation d'un siècle à un autre, étaient trop peu marquées pour être visibles, à moins que l'on ne fût averti, et on ne l'était pas. Ces différences ne pouvaient apparaître que lorsque par suite d'une marche prolongée, bien que toujours cadencée suivant le même pas, on verrait entre le point de départ et le point où l'on était arrivé, quelque opposition capitale qui pût servir à mesurer le mouvement, et la distance parcourue; il fallait enfin, pendant la durée de cette longue route, avoir traversé assez de contrées pour reconnaître, que, quoique semblables entre elles en ce qu'elles étaient toutes cultivées

par des passions et des intérêts humains, elles différaient cependant, sous un grand nombre de rapports, en raison directe de l'espace qui les séparait.

D'ailleurs, les doctrines religieuses qui régnaient dans l'antiquité, n'étaient rien moins que propres à ouvrir les yeux sur les faits où pouvaient se manifester les phénomènes de progression. Loin de poser sur la destinée ou la nature de l'espèce humaine une hypothèse favorable à cette conception, elles proposaient des hypothèses contraires. La philosophie qui fut cultivée dans les dernières périodes des sociétés antiques, et l'opinion, ne différaient pas, à cet égard, des croyances religieuses; car, l'une et l'autre en découlaient, ou plutôt n'en étaient qu'une transformation. Dans les sociétés qui possédaient une tradition très étendue, telle que celle qui existait dans les Indes, on regardait l'état social comme un lieu d'expiation, où chaque homme était appelé à se laver individuellement d'une faute individuelle; ainsi, dans ces sociétés, tout avancement était seulement personnel, et n'avait d'autre conséquence que le recouvrement de la pureté primitive de chacun, c'est-à-dire l'expiation parfaite. Or, il n'y a là rien qui prête à l'hypothèse du progrès social tel que nous le posons. Il n'y avait pas plus de place à cette pensée, chez les Persans; car ceux-ci croyaient que le monde

appartenait à deux principes égaux en puissance, qui s'en partageaient la durée. Dans cette doctrine, on ne pouvait conclure qu'à un système de mouvemens alternatifs ou de mouvemens périodiques. Quant aux cités ou aux peuples de l'Asie occidentale, de la Grèce ou de l'Italie, tout y était fondé sur la doctrine de la race. Chaque *gens* se considérait comme une race élue, soit de Dieu, soit de quelque divinité, possédant, par suite, une grâce spéciale qui se transmettait par voie de génération. Rome, seule, semble, au premier coup-d'œil, avoir été infidèle à cette tradition universelle chez les populations japétiques et chez la plupart des populations sémitiques. On la voit en effet, plusieurs fois, donner à des affranchis, ou à des étrangers, le titre de citoyen; mais, en cela, elle n'attentait nullement au principe constitutif qui lui était commun avec les républiques contemporaines. Elle pouvait, en effet, recruter son peuple parmi des étrangers, sans altérer le principe; car c'était uniquement dans ses familles sénatoriales qu'elle avait placé le droit divin, transmissible par voie de génération. Les sénateurs étaient les vrais pères de la république. Cette doctrine ne fut complètement effacée que sous le règne des empereurs. Or, dans des croyances pareilles, lorsque les hommes étaient considérés comme séparés par des différences d'origine, ou de nature originelle, ainsi

que le disait Aristote, il était logiquement impossible que l'on posât l'hypothèse de l'unité humaine, et que l'on arrivât à concevoir l'idée d'humanité; par suite, on ne pouvait parvenir à celle d'une progression sociale, dont était participante l'espèce toute entière.

C'est au christianisme que nous devons l'idée de progrès; elle est la conséquence logique de ses enseignemens. En effet, que nous a-t-il appris? Que nous sommes tous fils d'un même père qui est Dieu, que nous sommes tous membres d'un même corps, qu'un jour viendra où il n'y aura plus qu'un troupeau et un pasteur, etc. Ainsi, non seulement l'espèce humaine est une, mais encore elle est en société. Telle fut, en effet, la conséquence qu'adoptèrent, toute suite, les chrétiens. Plusieurs histoires furent écrites dans cet esprit, entre autres, la Cité de Dieu de saint Augustin. Là, pour la première fois, on s'occupa de la signification morale des faits historiques; on en chercha le lien commun, et on les classa, d'après une loi providentielle qui en donnait l'explication et le sens. Ainsi, du christianisme, en quelque sorte en même temps et dès le premier jour, sortirent deux principes inconnus aux anciens, celui de l'unité humaine et celui de l'unité historique. C'étaient les prémisses nécessaires de la notion du progrès. La doctrine de la perfectibilité sociale était d'ailleurs,

comme nous l'avons dit, déjà clairement indiquée dans les évangiles et dans les écrits des apôtres. « Tant que l'héritier est enfant, dit saint Paul, il n'est point différent d'un esclave, quoiqu'il soit le maître de tout; mais, il est sous la puissance des tuteurs et des curateurs jusqu'aux temps marqués par son père. » Ainsi, nous autres, lorsque nous étions enfans, nous étions assujettis aux premières et plus grossières instructions que Dieu a données au monde; mais, lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme et assujetti à la loi, pour nous rendre ses enfans adoptifs, etc. » *(Ep. aux Ephésiens. C. IV.)* Ici, il ne s'agit plus, comme dans Ocellus Lucanus, ou dans Florus, d'une nation qui passe de l'enfance à la virilité, mais du monde des hommes tout entier, qui a reçu une loi grossière parce qu'il était enfant, et qui en reçoit une parfaite parce qu'il est capable de la supporter. Le mot et l'idée progrès ne tardèrent, pas au reste, à être énoncés par les chrétiens. Lorsqu'on s'occupait avec tant d'ardeur de la perfectibilité individuelle et de l'éducation des hommes, on ne pouvait tarder à penser à la perfectibilité sociale. Saint Jean Climaque parle de la progressivité humaine; saint Vincent de Lérins, qui écrivait dans le cinquième siècle, consacre trois chapitres, au même sujet, dans son Traité de l'antiquité de la Foi catholique. « Il est nécessaire,

dit-il, que, dans tous les siècles et dans tous les temps, on augmente en connaissance et en sagesse; mais il faut que la même foi, le même sens de la parole de Dieu, la même doctrine qui produit tous ces bons effets, demeurent éternellement les mêmes. » Il est difficile, comme on le verra plus tard, d'avoir un sentiment plus juste d'une véritable progression.

Mais, ces idées ne passèrent pas immédiatement dans l'enseignement philosophique. Il faut l'attribuer, sans doute, à l'empire qu'exercèrent, sur les études, les œuvres de l'antiquité païenne et particulièrement les ouvrages d'Aristote. C'est au seizième siècle seulement, que les premiers germes de l'idée progrès, en quelque sorte étouffés par la scholastique, se firent jour de nouveau et parurent dans le monde philosophique. Depuis cette époque jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, l'idée s'est précisée par des travaux successifs, dont nous allons esquisser brièvement l'histoire. Sans doute, cette découverte paraît bien tardive lorsqu'on se rappelle combien, dans la société chrétienne, fut constant et sans cesse impulsif, le sentiment de l'avenir; lorsqu'on réfléchit, en outre, combien la pensée de l'avancement est une conclusion nécessaire d'une étude rationnelle des facultés humaines : examinons en effet.

Tout montre que l'homme a été organisé, non

pas comme les animaux, pour accomplir un rôle par son simple mouvement individuel, mais pour être partie d'une grande société, l'humanité, à laquelle seule appartient la fonction. Dans notre espèce, l'individu n'a un rôle que comme partie de la masse sociale; l'humanité seule a une destinée qui se rapporte au but général des mouvemens de l'univers. Ainsi, nous sortons imparfaits du sein de nos mères, pour subir la faiblesse prolongée de l'enfance et de la jeunesse, en sorte que les impulsions égoïstes de l'instinct sont insuffisantes à nous faire vivre; en sorte que, par une imitation prolongée, nous subissons l'impression du monde humain qui nous entoure, et que nous sommes longuement soumis à l'éducation paternelle. Ajoutez à ces conditions d'existence, ces facultés qui sont, pour nous, ce que les dents et les griffes sont pour le lion, qui sont nos armes; ces facultés d'accumuler et de transmettre en signes, d'une manière jusqu'à ce jour indéfinie, toutes les espèces de richesses; il en résultera que la seule succession de père à fils suffirait à former une continuité d'une durée indéfinie, dont l'activité ne présenterait pas une seule lacune possible. Mais, l'union est encore plus parfaite. Les générations ne se succèdent pas une à une, l'une venant lorsque l'autre s'éteint; elles se mêlent au contraire si bien, que la naissance et la mort, la jeunesse et la maturité, le dévouement

et l'égoïsme, tout est simultané. Cette masse aux millions de têtes et aux millions de bras, où se trouve toujours, dans le même rapport, l'ardeur juvénile, la sagesse du vieillard, et la vigueur tenace de l'âge adulte, est constamment douée de la même activité, de la même avidité, et de la même force. Qui l'empêchera de dévorer l'espace placé devant elle?

Jusqu'à ce jour, et à jamais, il en sera ainsi; vivre fut désirer, fut raisonner, fut mouvoir. Mais, le désir sans satisfaction c'est l'anxiété et bientôt la mort; le raisonnement sans conclusion, c'est l'ignorance; la faculté de mouvoir sans le mouvement, c'est une souffrance intolérable. Or, tous les désirs sont-ils, ont-ils jamais été rassasiés; tous les raisonnemens ont-ils une conclusion? N'y a-t-il plus sur la terre de place pour notre faculté de mouvoir? Ni le désir, ni l'ignorance, ni la place ne nous manquent : aussi l'humanité, excitée sans cesse par des facultés qui ne sont que des appétits, éperonnée, à chaque relais, par le besoin d'agir, marche sans cesse et s'avance toujours. Le besoin est sa fortune; elle le porte avec elle, comme un boulet la vitesse qui le dirige et le pousse.

L'activité humaine s'exerce dans des buts dont le nombre est organiquement fixé, et à l'occasion d'objets dont le nombre est également déterminé. Or, que chacun de ces actes soit représenté par un

chiffre, et l'on concevra que les chiffres, s'accumulant continuellement, finiront par égaler toutes les quantités contenues, soit dans le but, soit dans les objets sur lesquels on s'exerce. Il est vrai qu'il y a des chiffres qui se consomment; mais ne tenons compte de ce fait, car la consommation n'est jamais complète ni absolue. Ainsi, s'agit-il de l'action sur le monde extérieur, on conçoit que le nombre des actes transformateurs puisse arriver à égaler la somme même de la masse du globe. S'agit-il de science, on conçoit que l'accumulation des connaissances égale le nombre des existences terrestres; de même, s'agit-il des modes expressifs, appelés beaux-arts, on voit qu'on parviendrait à épuiser tous les modes possibles. Ainsi, rien ne paraît plus rationel que cet enrichissement croissant et régulier de la société humaine, par l'accumulation de ses œuvres. Il paraît même, au premier coup d'œil, impossible de concevoir qu'il puisse en être autrement; en sorte que si l'on trouvait, dans la vie de l'humanité, des lacunes où les richesses diminuent, on devrait rationnellement être conduit à chercher les causes de cette anomalie, et, non pas, à nier que le progrès soit une des conditions d'existence des sociétés humaines.

Mais les choses ne se passent pas complètement ainsi que nous venons de le supposer. Les produits sont de deux espèces. Les uns impérissables comme

l'humanité, qui n'ont d'existence que dans les hommes, et les autres de nature à être usés plus ou moins vite. Les premiers se rapportent à la vie spirituelle, se transmettent par la parole, l'écriture, se réduisent en théorie, et se conservent dans la mémoire. Les autres sont du domaine de la vie physique, et ont une existence extérieure à l'homme. Or, dans les premiers, la croissance est sans interruption, et sans amoindrissement possible; car chaque pas un peu marqué, chaque période de travaux, se nomment, et reçoivent un signe qui ne se perd plus. Ainsi, pendant que, par l'effet du temps, des œuvres d'art se détruisent; par l'effet du temps l'humanité, qui les avait produits, grandit, acquiert de nouveaux sentimens et ajoute de nouveaux signes à ceux qu'elle possédait déjà. Ainsi, les œuvres industrielles peuvent périr, la nature sauvage remplacer la nature cultivée; mais, l'art d'agir sur le monde extérieur, l'art de s'approprier les forces de la nature pour remuer ses masses, cet art ne recule pas, parce qu'il est spirituel; au contraire, à des théories, il en ajoute d'autres plus puissantes; c'est ainsi que le progrès est une conséquence inévitable de l'activité humaine. La prétendue station des époques, qu'on appelle vulgairement barbares, tant de fois apportée comme objection, ne peut déjà plus se comprendre; et, dans le fait, elle n'existe pas : car il est historiquement certain qu'a-

près ces époques accusées de barbarie, l'humanité s'est montrée plus forte, sous tous les rapports, qu'au moment où elle y était entrée.

Ce n'est point ainsi, ce n'est point par des raisonnemens que l'idée de progression s'est précisée chez les philosophes modernes. Elle se présenta, d'abord, comme un sentiment d'espérance au milieu des désirs d'amélioration et de réformation qui agitaient l'Europe. Celui-ci devint ensuite confiance dans l'avenir et mépris du passé. « J'adresse ce livre à ceux qui pensent que les choses nouvelles valent mieux que les anciennes, uniquement à cause de cela, qu'elles sont plus nouvelles, » disait Paracelse. Des pensées analogues respirent chez tous les réformateurs, et s'expriment dans cette lutte d'écoles, contre écoles où les unes combattaient pour l'ancien, les autres pour le nouveau. Colomb, s'embarquant pour l'Amérique avec une espérance qui lui vaut une certitude, est l'image de tous ces grands et énergiques novateurs.

Le sentiment du progrès, toutes ces espérances qui en étaient l'élément, et en constituaient en quelque sorte l'analyse, devaient, en raison même de leur vivacité, exciter des hommes à vérifier s'il y avait là quelque chose de réel, à chercher si l'on pouvait y donner quelque foi. Or, dans ce but, il fallait démontrer qu'il existait entre les révolutions sociales, dont on possédait alors une très longue

histoire, un lien qui en faisait l'unité, de telle sorte que, malgré la multiplicité et la variété de ces révolutions, elles se rattachaient cependant à un seul principe, et à une même loi; il fallait prouver que ces révolutions, quel qu'en fût l'ordre de succession, étaient mues par une force d'une énergie supérieure à toute opposition individuelle, ou en d'autres termes, qu'elles étaient inévitables. Il était, en outre, nécessaire de savoir si ces révolutions étaient successivement causes les unes des autres, de manière que la dernière fût l'effet de la précédente; ou bien, si elles étaient produites par quelque autre principe caché profondément dans la nature humaine? Ces problèmes résolus, il fallait encore distinguer, à travers la poussière de tous les drames politiques, ce qui était impérissable, c'est-à-dire acquis pour toujours aux hommes, de ce qui passait pour jamais et restait abandonné sur la route. Nous verrons tout-à-l'heure, dans les quelques mots de F. Bacon que nous allons rapporter, que ce grand homme avait aperçu le problème tout entier, c'est-à-dire espéré grandement, puis réfléchi qu'il fallait vérifier, comme nous venons de le dire, puis enfin proposé de le faire.

Mais arrêtons-nous un instant sur ce sentiment moteur de tant de belles œuvres, en vertu duquel des hommes d'un jour désirent, espèrent un bien qui ne sera pas le leur, et qui appartiendra à des

générations qu'ils ne touchent même pas par les liens de l'amitié paternelle; cet amour pour des choses qui ne sont pas encore; ce dévouement à des intérêts qui ne connaîtront pas leurs bienfaiteurs; ces sacrifices qui ne recevront pas même un salaire de reconnaissance; toutes ces nobles passions qui se plaisent dans la générosité et le désintéressement; cette loi de l'esprit, plus forte que notre volonté, que nos instincts, que notre égoïsme, qui nous force à l'œuvre dès que nous l'avons vue; tout cela ne serait-il qu'erreur et folie? tout cela ne serait-il que le délire de cette chair qui meurt et qui pourrit? Ce sentiment qui nous unit au festin des sociétés à venir, comme si nous devions y épuiser notre propre faim, est-il une déception? Dira-t-on que nous nous intéressons aux sociétés futures par une sympathie de même ordre que celle qui fait que nous nous laissons émouvoir par un drame au théâtre; que nous vivons dans l'avenir comme dans un roman qui nous plaît? Mais, on ne peut sympathiser avec une découverte scientifique qu'on ne présume même pas; mais on ne se dévoue pas à un drame ou à un roman. On n'y a pas foi. Certes, il y a autre chose que des passions charnelles dans cette certitude qui fait nôtre, un temps, où nous ne serons plus comme hommes. Il y a le mouvement naturel d'un moi qui se sent éternel, et qui aspire à des œuvres pareilles à lui.

Ce fut, comme nous l'avons dit, dans le seizième siècle, lorsque l'œuvre du moyen âge vint à éclore et à porter ses fruits, que le mot et l'idée d'un progrès, sans crainte de rétrogradation, surgirent de toutes parts. Lorsque le sentiment de l'égalité des hommes, introduit par le christianisme dans les esprits des serfs et des ouvriers réunis en communautés bourgeoises, agitait toute l'Europe; lorsque le besoin de communication intellectuelle, sorti de l'Eglise et se répandant dans les masses, appelait une satisfaction que l'imprimerie venait lui donner; lorsque l'ardeur et l'investigation scientifique de douze siècles accumulés inspiraient Paracelse, Galilée, Kepler, Vesale et Harvey; que la chimie assurait aux nations chrétiennes une supériorité définitive sur toutes les autres, en donnant aux armées la poudre à canon, et qu'enfin la science, interprêtée par Colomb, donnait aux hommes un monde de plus et une industrie immense; alors, en effet, quelle espérance d'avenir ne devait-on pas concevoir; et quelle devait être cette espérance, assuré qu'on était, que la civilisation ne pourrait plus être troublée! On peut juger de l'intensité de cette foi dans l'avenir, à l'intrépide et virulente audace des uns, et à la joie pure de ces autres savans qui fermaient leur livre par une prière; la communication de leurs découvertes ne suffisait pas à contenter leur cœur; ils y

voyaient une fécondité surhumaine, et ils en remerciaient humblement Dieu.

Cette idée d'un progrès sans plus de rétrogradation possible, n'est, à notre connaissance, exprimée positivement nulle part avant F. Bacon; soit que ce philosophe l'ait conçue lui-même, soit qu'il l'ait puisée, ainsi qu'on l'a dit, dans la conversation de quelques savans français, nulle part ailleurs, avant lui, elle n'est présentée comme un but d'étude historique.

Machiavel, dont les travaux ferment le quinzième siècle, et ouvrent le seizième, ne s'est pas élevé au-delà des conceptions grecques, si brièvement exprimées par Ocellus. Suivant lui, il y a un cercle fatal que toutes les sociétés doivent parcourir (1). Au commencement, les hommes se réunissent pour se défendre; le plus fort et le plus grave est choisi pour chef. Bientôt, dans cette petite société, les crimes appellent des lois et des peines; et, de là, la justice. Alors, on prend pour chef le plus juste, au lieu du plus fort. Plus tard, d'élective, la souveraineté devient héréditaire. La conduite oppressive des rois irrite les passions; ceux-ci craignent la colère qu'ils ont soulevée, et deviennent des tyrans. Cependant la multitude se révolte, et, après avoir chassé le despote, elle se soumet à

(1) *Machiavel, discours sur Tite-Live.*

ceux qui l'ont conduite au combat. C'est là l'origine de l'aristocratie, qui, devenue héréditaire, engendre des enfans qui recommencent les crimes des rois. Les masses, de nouveau provoquées, se soulèvent encore et établissent le gouvernement populaire, qui ne tarde pas lui-même à amener l'anarchie ; alors on en revient à la monarchie, et l'on recommence ainsi le cercle. Telle est, dit Machiavel, la marche des choses entre le mauvais et le pire. Mais on peut obtenir un état solide, en combinant les trois espèces de pouvoirs, le monarchique, l'aristocratique et le populaire : c'est ce que fit Lycurgue à Sparte. Une combinaison analogue existait à Rome, où les consuls représentaient le roi ; les sénateurs, l'aristocratie ; et le tribunat, le peuple.

On voit, par ce petit exposé, combien l'époque que nous assignons à l'introduction de l'idée d'avancement, dans le domaine intellectuel, est exacte. Il est d'ailleurs curieux de placer le système de Machiavel, qui est aujourd'hui celui de tant de gens, en regard de la pensée que Bacon va inaugurer devant nous. Il n'était pas inutile en outre de présenter une théorie que Vico, plus tard, combina avec les indications du chancelier d'Angleterre.

Les plus graves des choses humaines, dit Bacon, sont les révolutions des religions et des sectes. Ce sont comme autant de cercles qui font mouvoir

les esprits et les gouvernemens (1). Cependant, l'histoire sociale et sacrée ; l'histoire du monde, sans celle des lettres (sciences, philosophie, jurisprudence et belles-lettres), et des arts (industriels et pratiques), est comme une statue de Polyphème sans œil ; elle manque alors d'expression, elle est privée de ce qui peut en indiquer le génie et la valeur. Pour faire cette histoire, il faudra procéder d'après les principes suivans : on rappellera les doctrines et les procédés qui ont régné dans les divers âges et les diverses contrées du monde ; on en racontera les antiquités, les progrès, les migrations, les rétrogradations. On étudiera l'occasion et l'origine des inventions, le mode de transmission ou d'enseignement, les institutions d'encouragement et de pratique, on écrira la vie des sectes, leurs controverses, etc. ; on notera les auteurs et les livres principaux, les écoles, leurs successions, les académies, les sociétés, collèges, ordres, enfin tout ce qui se rapporte à l'état des lettres. Avant tout, on aura soin de montrer nettement les causes des événemens. Quant à la méthode à suivre dans ce travail, il faudra chercher, dans les faits eux-mêmes, à reconnaître les moyens de diviser la narration par époques, et à classer

(1) *De Augmentis Scientiarum*, lib. 2, cap. 4. *OEuvres morales et politiques*. Paris, 1636

celles-ci en séries. Le but d'une telle histoire ne sera point de satisfaire une vaine curiosité, ou de relever, à tous les yeux, la valeur des lettres ; il est plus sérieux et plus grave : il en devra résulter la connaissance des révolutions intellectuelles, de telle sorte qu'il soit possible d'en déduire l'institution du meilleur régime.

Cette proposition de Bacon ne contient encore aucune parole sur un progrès sans rétrogradation future. Mais il est évident que la mise à exécution de ce plan n'aurait pas manqué de faire voir qu'il y avait eu, dans le passé, un avancement. C'est aussi ce qui parut évident aux yeux des savans, qui se mirent à écrire, dans le seizième siècle, les annales des spécialités, des sciences, des lettres et des arts, pour servir à fonder la grande histoire du monde. Mais, ailleurs, Bacon disait qu'il travaillait à l'instauration d'une philosophie qui n'aurait rien de vain ni d'abstrait, mais conduirait à mieux les conditions de la vie humaine. Depuis les vingt-cinq siècles passés, ajoutait-il, au-delà desquels il n'y a plus de certitude historique, il y en a, tout au plus, cinq qui servirent à l'avancement des sciences. On peut compter trois révolutions et trois périodes de doctrines, l'une chez les Grecs, une autre chez les Romains, une autre chez nous. Le reste de l'espace est occupé par d'autres études, ou par des guerres ; c'est un désert stérile

et vaste, sans moisson scientifique, Mais, quand on se figure les circonstances dans lesquelles trois fois les lettres ont reparu, et qu'on médite, en même temps, combien aujourd'hui elles nous arrivent fortes; quand on pense à tous ces beaux monumens des écrivains anciens que l'imprimerie sauve, à jamais, de tout naufrage, à la puissance des civilisations modernes, à cette propriété inséparable de la durée, en vertu de laquelle la vérité grandit chaque jour, nous ne pouvons refuser l'espoir qui nous saisit d'une époque supérieure à tout ce qui a existé (1). Allons donc, hâtons-nous; jetons de côté cette habitude de passions qui s'attachent aux extrêmes opposés de l'antiquité et du temps présent. Les filles du temps imitent les manières de leur père; comme lui, elles dévorent leurs enfans. L'antiquaire ne voit qu'avec envie les progrès modernes; la jeunesse n'est pas satisfaite d'ajouter, elle veut éliminer le passé. Certes, le conseil du prophète a une certaine vérité : arrêtez-vous sur la vieille route, et de là, voyez quelle est la voie droite et bonne, et marchez sur celle-ci. Il faut étudier l'antiquité, mais, pour regarder et chercher, afin de découvrir le meilleur chemin; lorsqu'on l'a trouvé, il faut hardiment s'avancer. L'antiquité du siècle est la jeunesse du monde; notre temps

(1) *De Augmentis*, lib. 8, aph. 97.

sera aussi un jour l'antiquité, et le point de départ pour les siècles futurs (1). Car il faut attendre la perfection des sciences, plutôt de la succession des fatigues que de l'habilité de quelqu'un, et de l'intelligence d'une poignée de gens (2).

Nous ne nous arrêterons pas davantage à compiler, ainsi que nous venons de le faire, des passages de Bacon, il nous suffit de dire qu'il en est beaucoup d'autres où il exprime cette pensée d'un avancement fait comme par bons successifs dans le passé, et qu'il espère devoir, dans l'avenir, prendre un pas régulier et soutenu. Aujourd'hui, il nous est facile de voir une certaine définition du progrès dans les images et les détails qui l'enveloppent; mais il ne devait pas en être ainsi pour ceux qui lisaient ces livres, il y a un siècle ou deux. Aussi, presque tous les hommes qui, sous sa direction, écrivirent des histoires spéciales, notèrent, mais ne reconnurent pas le mouvement d'avancement dont il s'agit. Cependant, plus tard, leurs écrits devaient le rendre évident à des yeux plus habiles. Parmi le petit nombre de ceux qui démontrèrent la réalité des espérances de Bacon, nous citerons le Français Leclerc. Il commença une his-

(1) *De Augmentis*, lib. 1.

(2) *Sagesse mystérieuse des anciens.* Prométhée. Paris, 1641.

toire de la médecine (1), dans laquelle il se proposait de trouver l'origine de cet art, de montrer quels en avaient été les progrès de siècle en siècle, quels changemens il y avait eu dans les systèmes et les méthodes, au fur et mesure des découvertes, etc. Son livre devait, en un mot, présenter les principaux raisonnemens, et les expériences les plus considérables, à l'aide desquels la médecine était arrivée au point actuel. Cet ouvrage, comme ceux du philosophe que nous citions tout-à-l'heure, tombait au milieu d'une discussion, qui durait encore, sur la valeur relative des anciens et des modernes (2). Mais

(1) *Histoire de la Médecine*. Paris, 1696, et 1729.

(2) Il ne sera pas inutile de citer quelques argumens de cette discussion. Ils prouveront que ces débats, que l'on croit généralement purement littéraires, avaient souvent une très grande portée philosophique.

Voici, entr'autres, un passage extrait d'un ouvrage de Charles Perrault. « Le genre humain doit être considéré comme un seul homme éternel, en sorte que la vie de l'humanité, comme la vie de l'homme, a eu son enfance et sa jeunesse; qu'elle a actuellement sa virilité, mais qu'elle n'aura pas de déclin; et que cette loi d'un incessant progrès est vraie et démontrable, non pas seulement pour les sciences exactes ou d'observation, et pour l'industrie ou la politique, mais même pour la morale et pour l'art. » (*Parallèle des anciens et des modernes. Paris*, 1688.

Voici un passage des pensées de Pascal qui traite du même sujet. « Par une prérogative particulière de l'espèce humaine, non seulement chacun des hommes s'avance, de jour en jour, dans les sciences, mais tous les hommes en-

arrivons aux essais d'un homme qu'à bon droit nous pouvons considérer comme un disciple de Bacon, bien que dans ses ouvrages il ne soit pas question de progrès : je veux parler de l'Italien Vico.

Suivant Vico (1), le monde social est l'ouvrage des hommes. Il faut rechercher, dans l'étude des révolutions, quels sont les principes immuables et les faits fondamentaux d'où dépendent les mouvemens et l'existence des sociétés. Par là, on expliquera comment se forment et comment se maintiennent les nations; et l'on possédera une histoire des idées humaines, qui pourra servir à jamais de

semble y font un continuel progrès..... De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. D'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans les philosophes; car, comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont le plus éloignés? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et, comme nous avons joint, à leurs connaissances, l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. » (*Pensées de Pascal.*) Pascal mourut en 1662.

(1) *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, éd. 1725, 1730 et 1744.

base à la méthaphysique. Toutes les institutions sociales, toutes les révolutions tournent enfermées dans trois coutumes, la religion, le mariage, les sépultures. Examinons, en effet, les faits historiques. Les traditions les plus reculées nous racontent trois âges, celui des Dieux, celui des héros, et celui des hommes. Voici comment elles s'expliquent.

Dans le premier âge, les individus les plus intelligens, comme les plus forts, parmi les hommes errans dans les forêts, sous l'influence de la terreur que leur inspirent, à la première réflexion, les phénomènes inexpliqués qui les entourent, se cachent dans les cavernes des montagnes, adorent et craignent Dieu. Ils voient dans les accidens et les bruits de cette nature mystérieuse, les gestes et la parole de l'être tout-puissant; ils l'interprètent; et se gouvernent par les auspices. Ils instituent le mariage comme un lien sacré, et fondent ainsi la famille, avec ses traditions et ses droits héréditaires, sous le gouvernement d'un chef guerrier et prêtre en même temps. Les travaux agricoles commencent, et le mystérieux lien de la sépulture vient attacher la famille au sol. Bientôt les hommes errans, restés faibles d'intelligence et moindres de force musculaire, viennent demander asyle et protection à ces chefs puissans par les auspices et les armes. Ils deviennent leurs cliens dévoués, mais ils restent sans Dieu et sans pudeur, se laissant guider,

comme un troupeau, par leurs pasteurs. C'est là l'âge divin.

Mais après un certain temps de la vie patriarchale, les chefs deviennent des maîtres durs; les cliens, qui, par la servitude même, ont acquis l'intelligence de leurs forces et de leur valeur, s'irritent et menacent. Alors les chefs de familles s'unissent entre eux, pour former, par leur union, un faisceau solide et redoutable autant par les armes que par une plus grande protection divine. Parmi eux, ces chefs se choisissent quelquefois un roi, quelquefois un administrateur temporaire. Telle est l'origine de la cité antique qui commence toujours par une aristocratie ayant la triple alliance des auspices, du mariage et de la sépulture, qui gouverne la plèbe des cliens impies et sans pudeur. Ce temps est l'âge héroïque.

Cet état social porte en lui les germes de sa propre destruction. Les cliens, les plébéiens tendent à sortir du néant; ils réclament une part dans le gouvernement. Rome nous offre un exemple des troubles civils, au milieu desquels l'aristocratie perd sa puissance, et finit par la partager avec les enfans de ceux dont elle était la maîtresse. C'est l'âge des hommes qui commence. Enfin, lorsque cesse cette lutte de classes, lorsque les hommes ne sont plus unis par le besoin de la défense et de la conquête d'un bien commun, ils s'abandonnent

aux inspirations de leur égoïsme ; les mœurs se détruisent, et la monarchie est acceptée comme un remède à une dépravation qui ne peut plus se gouverner. Ce pouvoir ne peut arrêter le torrent des mauvaises mœurs : il ne reste pas, non plus, toujours national, et se corrompt à son tour. Alors la société s'en va en lambeaux. C'est ainsi, dit Vico, que les nations tendent par corruption à se diviser et se détruire elles-mêmes, et que, de leurs débris dispersés dans les solitudes, elles renaissent et se renouvellent semblables au phénix de la fable. L'histoire, suivant cet auteur, nous offre la succession de deux mouvemens semblables, dont l'un fut antérieur à la corruption romaine, et dont l'autre, partant de l'invasion des Barbares, nous présente l'âge divin, dans le gouvernement de l'église, l'âge héroïque, dans la féodalité, et se trouve arrivé à la monarchie.

Tel est le système de Vico. Les livres de M. Ballanche en offrent une ampliation étendue. On voit que l'auteur, bien qu'il se fût nourri de la lecture de Bacon, mais peut-être parce qu'en même temps il avait étudié Platon avec autant de soin, est complètement anti-progressif. Dans son histoire, il se montre fataliste, c'est-à-dire partisan de la philosophie grecque qui admet une succession seulement circulaire des phénomènes sociaux. Cependant son travail est un essai vigoureux pour découvrir, dans

les faits du passé, une loi unitaire explicative. C'est à cause de cela, sans doute, qu'il a sollicité des travaux en Allemagne, et qu'il a été analysé dernièrement en français. D'ailleurs, quelques exemplaires de ses ouvrages furent connus en France (1), et peuvent avoir aidé Boullanger dans ses recherches. C'est en partie le motif qui nous a déterminé à en faire mention.

Nous avons cru, en outre, nécessaire d'en parler, afin de montrer que la continuation directe des idées du seizième siècle sur la progressivité de l'espèce humaine, se trouve, dès le dix-huitième, presque uniquement dans les philosophes français, en sorte que c'est dans les écrits de notre langue que les érudits doivent aller rechercher les divers élémens de cette conception. Nous repoussons ainsi toutes tentatives qui détourneraient l'attention du point où est la mine qu'il faut fouiller.

Il nous paraît évident, en effet, qu'il existait en France, dans le dix-huitième siècle, une école formée des hommes supérieurs dans toutes les spécialités, et dont la seule croyance, dont nous poursuivons ici l'histoire, formait le lien; école sans chef, sans titre distinctif, invisible aux yeux vulgaires, parce qu'elle ne mêlait point sa pensée dans le mouvement qui préparait la révolution. L'idée

(1) Voir le *Journal de Trévoux*, septembre 1726.

d'un progrès social, sans crainte de rétrogradation, résultat inévitable de l'accumulation des travaux des hommes, transmis et accrus de siècle en siècle, en formait la base. L'existence de cette école se manifeste non-seulement dans plusieurs titres et préfaces, dans le système de coordination de plusieurs ouvrages de ce temps; mais nous allons voir, coup sur coup, deux hommes écrire qu'elle est le but de leurs plus sérieuses études. Nous citerons, d'abord, Boullanger; la manière dont il exprime sa croyance, le système dont il l'enveloppe, son âge enfin nous montrent qu'il est le premier en date (1).

« La partie la plus utile de l'histoire, dit Boullanger, n'est point la connaissance des usages et des faits; c'est celle qui nous montre l'esprit qui a fait établir ces usages et les causes qui ont amené les événemens. Nul auteur n'a encore cherché l'histoire du genre humain dans l'esprit des établissemens qu'il a faits dans tous les âges (2). » C'est une étude nouvelle à laquelle il faut procéder; il en résultera une confiance dans l'avenir, propre à guérir du désespoir qui nous saisit à l'aspect de la société présente. En effet, le progrès des connaissances, en agissant sur les puissans, et sur la raison

(1) Boullanger est mort en 1759.

(2) *Antiquité dévoilée.*

publique, continuera de leur apprendre ce qu'il leur importe de savoir pour le vrai bien de la société : « c'est à ce seul progrès qui commande, d'une façon invisible et victorieuse, à tout ce qui pense dans la nature, qu'il est réservé d'être le législateur de tous les hommes, et de porter insensiblement, et sans efforts, des lumières nouvelles dans le monde politique, comme il en est porté tous les jours dans le monde savant (1). »

Partant de ces idées générales, Boullanger propose de fonder, sous le nom d'économie politique, la science de maintenir les hommes en société, et de les y rendre heureux. Il propose d'en chercher les moyens dans l'histoire, et voici comment il y procède lui-même : on va voir que la progressivité forme le nœud entier de l'action dont il essaie de présenter le drame.

Le genre humain a débuté dans la carrière de la civilisation par la théocratie ; et une étude attentive du culte primitif montre qu'il est empreint de la terreur qu'avait inspirée la grande catastrophe physique qui avait dispersé les hommes. Cependant l'état théocratique n'arriva que successivement à un degré élevé de splendeur. Après le déluge, il y eut, d'abord, des familles dont le lien unique était la religion, une religion sombre, mystérieuse, pleine

(1) *Économie politique.*

de sacrifices et de prières. Lorsque les familles se furent multipliées, et que la propriété eut paru, il fallut un chef; ce fut Dieu, Dieu souverain du monde. Il y eut des lois, et, pour magistrats, des prêtres. C'est l'époque que toutes les histoires anciennes désignent sous le nom de Règne des Dieux. Dans cet âge, il y eut, dans la société, *unité de principe, d'objet et d'action*. La religion était austère, le culte simple, sans images, ni temples; l'agriculture, l'industrie, la population, l'éducation étaient soumises à une police simple et sévère; car les lois domestiques étaient les seules lois de la société. Cependant, les temples se construisirent; on y déposa le code des lois, et on en fit sortir les oracles par lesquels le sacerdoce disposa des passions et des forces des hommes. Ces établissemens, utiles d'abord, devinrent nuisibles en se multipliant. De cité à cité, il s'établit des différences de cultes et de croyances. Bientôt chaque ville crut à ses idoles, elle en fit des fétiches; en sorte que la pluralité des temples engendra la pluralité des religions et des dieux. Les individualités nationales se multiplièrent avec les individualités de culte; et la haine et la guerre divisèrent les nations. On doit considérer le Mosaïsme comme une *sage réforme* de la théocratie égyptienne.

Le deuxième âge, c'est-à-dire, suivant la fable, le règne des héros ou demi-dieux, commence lors-

que les chefs des théocraties, ayant cessé de croire, se servent, dans leurs intérêts égoïstes, des lois et de l'organisation religieuse établies, et que par eux la servitude religieuse se changea en servitude civile. C'est alors que les nations, dégoûtées du joug qu'on appuyait sur elles au nom de Dieu, perdant, par l'exemple de leurs chefs, la crainte religieuse primitive, voulurent des rois pour les gouverner; ceux-ci furent des dieux terrestres. « Ainsi, le premier âge de la théocratie avait rendu la terre idolâtre, parce qu'on y traita Dieu comme un homme; le second la rendit esclave, parce qu'on y traita l'homme, héros ou roi, comme un dieu. »

Le troisième âge, celui des hommes, fut celui des républiques. Les excès du despotisme firent retourner les peuples aux autels. Elles reprirent Dieu pour roi; ainsi Athènes, en chassant ses tyrans, éleva une statue à Jupiter, le prenant désormais pour souverain unique. Mais, de ville à ville, il y eut inimitié et guerre; de ville à ville, il y eut un dieu différent; la terre fut pleine d'idolâtrie et de tourmentes anarchiques.

La monarchie devait être le terme de tous ces mouvemens; elle seule représente l'unité sociale; elle seule peut constituer unitairement l'éducation et la morale, sans imposer la servitude civile; aussi la monarchie survint. Le moyen âge nous présente un dernier effort de la théocratie; il tombe, enfin,

devant les progrès de l'esprit humain (1), devant ce fleuve immense qui grossit tous les jours, et que rien, si ce n'est un déluge, ne peut arrêter. On a dit l'Europe sauvage, l'Europe païenne, l'Europe chrétienne ; il faudra qu'on dise, enfin, l'Europe raisonnable. Envisageons l'avenir avec complaisance, et ne doutons pas du bonheur futur des sociétés ; le sage sème un grain très long à produire ; il n'en a que la peine, les races futures en ont le fruit.

D'après cette esquisse des recherches auxquelles Boullanger consacra sa courte vie, et dans l'intérêt desquelles il étudia la géologie, les langues et les livres de l'Orient, d'après cette exposition de son système historique, on voit qu'il concluait à la monarchie représentative telle qu'elle existe dans le temps présent. On doit regarder l'ouvrage de l'abbé Saint-Pierre, sur la paix perpétuelle, comme une réalisation de cette théorie. Au reste, les opinions historiques de Boullanger furent vivement discutées, et donnèrent lieu à un grand nombre d'investigations et de disputes sur les sociétés primitives. Si ce philosophe ne fut pas l'unique promoteur de ces travaux, au moins doit-on croire qu'un grand nombre d'entre eux eurent pour origine la pensée du problème qu'il cherchait lui-même à résoudre.

(1) *Economie politique.*

Turgot (1), qui commença par être prieur de la Sorbonne et finit par être ministre d'État, qui par conséquent commença sa carrière par la philosophie religieuse, et la finit dans le tourbillon et les détails des affaires. présente l'idée de progrès avec une précision telle, qu'il n'est guère douteux qu'il eût dépassé ceux qui sont venus après lui, s'il eût consacré, à la culture de cette doctrine, le temps qu'il employa à administrer le pays.

Il débuta, en 1750, par un discours, en Sorbonne, sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain. Là, il montrait comment le patriotisme étroit des anciennes républiques, l'esprit de race, l'égoïsme absolu des cités antiques, qui engendra la cruauté dans la victoire, l'esclavage du vaincu, et la domination absolue de la force, s'étaient effacés devant le principe de charité et d'égalité proclamé dans les évangiles; comment, enfin, les gouvernemens avaient appris à être humains. Il proclama que le christianisme avait fait avancer le genre humain. Il fut plus précis dans un second discours prononcé la même année, au même lieu, sur les progrès successifs de l'esprit humain. « Les phénomènes de la nature soumis à des lois constantes, disait-il, sont renfermés dans un cercle de révolutions toujours le

(1) *OEuvres de Turgot*, tom. 2; Paris, 1808.

même. Tout renaît, tout périt, et dans ces générations successives, par lesquelles les végétaux et les animaux se reproduisent, le temps ne fait que ramener à chaque instant l'image de ce qu'il a fait disparaître. La succession des hommes, au contraire, offre, de siècle en siècle, un spectacle toujours varié. Tous les âges sont enchaînés par une suite de causes et d'effets, qui lient l'état présent du monde à tous ceux qui l'ont précédé. Les signes multipliés du langage et de l'écriture, en donnant aux hommes le moyen de s'assurer la possession de leurs idées, et de les communiquer aux autres, ont formé un trésor commun, qu'une génération transmet à l'autre, ainsi qu'un héritage, toujours augmenté des découvertes de chaque siècle; et le genre humain, considéré depuis son origine, paraît, aux yeux d'un philosophe, un tout immense, qui lui-même a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès.

» La marche des hommes est partout la même, mais d'une vitesse inégale, en sorte qu'aujourd'hui même, la surface du globe nous présente, en quelque sorte, sous un seul coup d'œil, les monumens, les vestiges de tous les pas de l'esprit humain, l'image de tous les degrés par lesquels il a passé, l'histoire de tous les âges. Ce mouvement ne s'aperçoit jamais plus que dans les révolutions qui changent les nations; ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, les maux inséparables des révo-

lutions disparaissent : le bien reste, et l'humanité se perfectionne.

« Sans doute, bien des erreurs, bien des superstitions et des égaremens monstrueux ont marqué les premiers pas de l'humanité. Mais, dans cette progression lente d'opinions, et d'erreurs qui se chassent les unes les autres, il semble voir ces premières feuilles, ces enveloppes que la nature a données à la tige naissante des plantes, sortir avant elles de la terre, se flétrir successivement à la naissance d'autres enveloppes, jusqu'à ce qu'enfin cette tige paraisse et se couronne de fleurs et de fruits, image tardive de la vérité. »

Turgot cherche la preuve de ces idées générales dans une exposition historique, dont il suffira ici d'extraire la réflexion qui marque le plus combien ce philosophe était étranger aux préjugés du dix-huitième siècle. Au sein de la prétendue barbarie du moyen âge, dit-il, il s'est fait de vrais, d'immenses progrès. C'est sous cette terre si rude en apparence, que se sont développées les racines de la riche moisson que les derniers siècles ont recueillie, et dont nous jouissons.

Dans un plan d'histoire universelle, écrit de premier jet, et que Turgot voulait faire en opposition à celle de Bossuet, il devient plus précis encore que dans les discours que nous venons de faire connaître. Quelques parties de ce travail ont même, ainsi

que nous allons le voir, évidemment servi presque textuellement à Saint-Simon, dont nous parlerons tout-à-l'heure.

Il établit d'abord que l'histoire embrasse la considération des progrès successifs du genre humain, et le détail des causes qui y ont contribué ; il débute par un discours sur le progrès du gouvernement et de la morale, où nous recueillons les généralités suivantes :

Il cherche des exemples de l'état des associations primitives, dans les peuplades sauvages actuellement existantes. Les peuples ont été successivement chasseurs, puis pasteurs, puis, enfin, agriculteurs. La supériorité de courage, de raison, et de force, créa les chefs. La guerre engendra l'esclavage.

L'oisiveté de certaines classes favorisa les progrès de l'esprit. — L'inégalité de forces physiques engendra l'esclavage et la prostitution des femmes ; mais au milieu de tous les maux, de toutes les mauvaises passions, et même à l'aide de ces misères. les sociétés s'avancèrent, guidées par la providence, vers un état meilleur. Lorsque j'examine l'histoire générale des peuples, et leurs mouvemens, « je crois voir, dit-il, une armée immense dont un vaste génie dirige tous les mouvemens. A la vue des signaux militaires, au bruit tumultueux des trompettes et des tambours, les escadrons entiers s'ébranlent, les chevaux même sont remplis d'un feu qui

n'a aucun but; chaque partie fait sa route à travers les obstacles, sans connaître ce qui peut en résulter. Le chef seul voit l'effet de tant de marches combinées; le chef seul, Dieu, sait le but. » Cette image représente exactement l'effet produit sur le lecteur, par la peinture historique que Turgot ébauche dans son premier discours.

Dans un second discours, il cherche à déterminer les progrès de l'esprit humain, ou, en d'autres termes, des théories des sciences et des beaux-arts. Voici ce que nous y remarquons particulièrement. Nous changeons seulement l'ordre dans lequel les idées sont présentées.

1. Toutes les fois qu'il s'agit de trouver la cause d'un effet, ce n'est que par voie d'hypothèse qu'on peut y parvenir. On ne peut vérifier une hypothèse, qu'en en développant les conséquences, et en les comparant aux faits. Si tous les faits qu'on produit, en conséquence de l'hypothèse, se retrouvent dans la nature précisément tels que l'hypothèse doit les faire attendre; cette conformité, qui ne peut être l'effet du hasard, en devient la vérification, de la même manière qu'on reconnaît le cachet qui a formé une empreinte en voyant que tous les traits de celle-ci s'insèrent dans ceux du cachet.

« Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intel-

ligens, invisibles et semblables à nous; car à quoi auraient-ils ressemblé? Tout ce qui arrivait sans que les hommes y eussent part, eut son Dieu, auquel la crainte et l'espérance firent bientôt rendre un culte, et ce culte fut encore imaginé d'après les égards qu'on pouvait avoir pour les hommes puissans. » C'est l'époque qu'Auguste Comte (1), l'un des élèves de Saint-Simon, appelle époque de la méthode théologique.

« Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme *essences* et *facultés*; expressions qui cependant n'expliquaient rien, et dont on raisonnait comme si elles eussent été des *êtres*; l'on multiplia les facultés pour rendre raison de chaque effet. » C'est l'époque qu'Auguste Comte appela celle de la méthode métaphysique, nom que Turgot lui donne aussi dans un autre endroit de son ouvrage.

« Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique, d'autres hypothèses, que les mathématiques purent développer, et l'expérience vérifier. C'est là ce qu'Auguste Comte nomme méthode positive. Il nous paraît évident que ces phra-

(1) *Cours de politique positive; Catéchisme des industriels*, deuxième cahier.

ses de Turgot contiennent l'idée que l'élève de Saint-Simon a développée : seulement il l'a transportée à la science politique comme à toute autre, offrant les mathématiques comme méthode générale de raisonnement. Turgot, encore, avait indiqué cet usage; car dans ce même discours, il classe l'histoire parmi les sciences physiques. Voici maintenant comment il décrit la révolution scientifique par laquelle on sortit de l'époque métaphysique pour entrer dans celle des théories mécaniques.

2. « *Bacon* fut le premier qui sentit la nécessité de ramener, à l'examen de l'origine des idées prétendues abstraites. A sa suite, *Galilée* et *Képler* jettent, par leurs observations, les vrais fondemens de la philosophie. Mais ce fut Descartes qui, plus hardi, médita et fit la révolution. *Locke* marcha dans sa direction à l'analyse des sensations, et la poussa beaucoup plus loin que lui; *Berckeley* et *Condillac* l'ont suivie. Ils sont tous des enfans de Descartes.

« *Descartes* a envisagé la nature comme un homme qui, plongeant sur elle d'un vaste coup d'œil, l'embrasse tout entière et en fait, pour ainsi dire, le plan à vol d'oiseau.

« *Newton* l'a examinée plus en détail. Il a décrit le pays que l'autre avait découvert.

« On a pris à tâche d'immoler la réputation de Descartes à celle de Newton. On a imité ces Romains

qui, lorsqu'un empereur succédait à un autre, ne faisaient qu'abattre la tête du premier et y substituer celle du second. Mais, dans le temple de la gloire, il y a de la place pour tous les grands hommes. Entre ces deux puissans génies est arrivé ce qui arrive toujours dans tous les genres. Un grand homme ouvre de nouvelles routes à l'esprit humain : pendant un certain temps tous les hommes ne sont encore que ses élèves; peu à peu cependant ils applanissent les routes qu'il a tracées; ils réunissent toutes les parties de ses découvertes; ils rassemblent et inventorient leurs richesses et leurs forces, jusqu'à ce qu'un nouveau grand homme s'élève, qui s'élance du point où son prédécesseur avait conduit le genre humain, aussi haut que ce prédécesseur l'avait fait, de celui où il était parti. »

Dans cette énumération des idées générales de Turgot, nous ne devons pas oublier ce qu'il dit des beaux-arts. Il les considère comme progressifs; et contrairement à l'opinion de son temps, il n'hésite pas à considérer les modernes, le moyen âge surtout, comme supérieurs aux Grecs sous ce rapport. Mais, si dans tout ce que dit ce philosophe, on trouve une confiance absolue dans l'avenir, on n'y voit rien, non plus, de net sur l'institution de moyens de le prévoir, d'après l'étude des faits passés. Il n'en est pas de même de Condorcet. L'œuvre de celui-ci est dans toutes les mains : ce-

pendant elle est tellement importante sous ce rapport, que nous demanderons au lecteur la permission de lui en faire passer ici sous les yeux les parties les plus saillantes. N'oublions pas d'ailleurs dans quelle position était Condorcet, lorsqu'il consigna sur le papier ses plus chères pensées. Pressé par la persécution, et poursuivi par l'échafaud, il ne put qu'ébaucher quelques parties de son projet monumental ; il ne put qu'en démontrer, en quelque sorte, la possibilité, par un essai.

1. « Le progrès, dit-il, est soumis aux mêmes lois générales qui s'observent dans le développement individuel de nos facultés, puisqu'il est le résultat du développement, considéré en même temps, dans un grand nombre d'individus réunis en société. Mais, le résultat, que chaque instant présente, dépend de celui qu'offraient les instans précédens, et influe sur celui des temps qui doivent suivre. »

2. « S'il existe, ajoute-t-il plus bas, une science de prévoir les progrès de l'espèce humaine, de les diriger, de les accélérer, l'histoire de ceux qu'elle a faits, doit en être la base première (1). »

3, « Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il con-

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1 vol. in 8.

naît les lois; si lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir, avec une grande probabilité, les événemens de l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles, est cette idée que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme que pour les autres opérations de la nature (1)?

4. « Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importans : La destruction de l'inégalité entre les nations; les progrès de l'égalité dans un même peuple; enfin, le perfectionnement réel de l'homme. » En d'autres termes : 1° « Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitans à ne jamais jouir de la liberté, à ne jamais exercer leur raison? 2° La différence de lumières, de moyens ou de richesses, observée jusqu'à présent

(1) Loc. cit. 10e époque des progrès futurs de l'esprit humain.

chez tous les peuples civilisés, entre les différentes classes qui composent chacun d'eux ; cette inégalité, que les premiers progrès de la société ont augmentée, et, pour ainsi dire, produite, tient-elle à la civilisation même, ou plutôt aux imperfections de *l'art social ?* Doit-elle continuellement s'affaiblir pour faire place à cette égalité de fait, dernier but de l'art social, qui, diminuant même les effets de la différence naturelle des facultés, ne laisse plus subsister qu'une *inégalité utile à l'intérêt de tous,* parce qu'elle favorisera les progrès de la *civilisation, de l'instruction et de l'industrie,* sans entraîner ni dépendance, ni humiliation, ni appauvrissement ? En un mot, les hommes approcheront-ils de cet état, où tous pourront, par le développement de leurs facultés, obtenir des moyens sûrs de pourvoir à leurs besoins ? 3° Enfin, l'espèce humaine doit-elle s'améliorer, soit par de nouvelles découvertes dans les sciences et dans les arts, et, par une conséquence nécessaire, dans les moyens de bien-être particulier et de prospérité commune ; soit par des progrès dans les principes de conduite, dans la morale pratique ; soit, enfin, par le perfectionnement réel des facultés *intellectuelles, morales et physiques,* qui peut être également la suite ou de celui des instrumens qui augmentent l'intensité, et dirigent l'emploi de ces facultés, ou même de celui de l'organisation naturelle de l'homme.

5° L'histoire, ajoute Condorcet, répond affirmativement à ces trois questions ; ainsi, les différences entre les hommes ont trois causes principales : « l'inégalité des richesses ; *l'inégalité d'état entre celui dont les moyens de subsistance, assurés pour lui-même, se transmettent à sa famille, et celui pour qui ces moyens sont dépendans de la durée de sa vie, ou plutôt de la partie de sa vie où il est capable de travail* ; enfin, l'inégalité d'instruction. » Or, ces trois espèces d'inégalités diminuent continuellement. Il est aisé de prouver que les fortunes *tendent* naturellement à l'égalité, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer, et de les réunir dans les mêmes familles. *Aujourd'hui, les hommes sont divisés en deux classes ; celle qui vit en sécurité du revenu d'une terre ou d'un capital ; et celle qui est la plus nombreuse et la plus active, qui vit de son travail dans la dépendance et la misère*. Pour que cet état ne soit plus, il suffit que le crédit cesse d'être un privilège attaché aux grandes fortunes ; les tontines sur la vie paraissent un puissant moyen d'effacer l'inégalité qui pèse sur les hommes à leur naissance, etc.

6° « Dans l'avenir, l'inégalité naturelle de capacité servira au lieu de nuire. »

7°. Parmi les progrès de l'esprit humain les plus importans pour le bonheur général, nous devons compter l'entière destruction des préjugés qui ont

établi entre les deux sexes une inégalité de droits funeste à celui même qu'elle favorise, etc.

Nous serions trop longs si nous voulions exposer les idées saillantes et justes, jetées à profusion, bien qu'en désordre, dans l'ouvrage de Condorcet. Il suffisait de faire connaître les germes principaux qui ont passé et se sont développés dans la pensée de Saint-Simon : telle que l'idée d'une science destinée à prévoir les progrès futurs de la société, et fondée sur l'analogie des facultés individuelles et sociales ; tels que les principes de la division des forces humaines en intellectuelles, morales et physiques, dont l'étude historique est présentée isolément ; telle que l'observation des tendances qui se marquent dans l'histoire, et qui indiquent l'avenir probable des institutions, et des faits où elles se manifestent ; telle que la division des résultats des travaux sur le développement de l'humanité, en deux branches, savoir : la science du développement lui-même, et l'art social ; telle, enfin, que la division des sociétés actuelles en propriétaires oisifs par héritage, et en travailleurs pauvres.

En même temps que ce philosophe cherchait à tirer, de l'idée progrès, les bases d'une science nouvelle et d'une politique positive, la certitude d'un avancement sans interruption dans le passé, et sans arrêt possible dans l'avenir, se confirmait par la

production d'une multitude de travaux et de discussions historiques spéciales, à tel point que nul homme, au courant des œuvres importantes du temps, ne pouvait conserver le moindre doute à cet égard. Parmi ces écrits, nous citerons l'histoire des mathématiques de Montuclat; nous ne croyons pas qu'il y ait d'esprit assez rebelle pour résister à cette lecture. Là, on trouve l'exposition du mouvement de l'esprit humain dans des questions d'une netteté et d'une rigueur qu'on ne peut récuser; et l'on voit l'humanité procéder à la découverte successive des vérités, avec une régularité, et dans une suite parfaite, s'élevant, par degrés, exactement suivant l'ordre que les maîtres ont choisi, comme le meilleur, pour l'enseignement des sciences mathématiques dans leurs écoles.

Tous ces travaux eussent, certainement, précipité le développement de l'idée dont nous nous occupons, si la révolution ne fût venue changer la direction des esprits. Alors, on abandonna la théorie, pour se livrer uniquement à la pratique. Mais, il n'est pas douteux que, parmi les hommes qui mirent, à cette époque, la main aux affaires, Condorcet ne fut pas le seul qui fut convaincu d'une certaine progressivité propre à l'espèce humaine. On voit la trace de cette opinion dans divers écrits, dans plusieurs projets de constitution, dans quelques discussions de club, et notamment dans celles

du *cercle social*. Aussi, il est certain, pour moi, qu'il existait alors une sorte d'école, qui était, il est vrai, sans discipline et sans chef, mais qui avait, pour principe d'unité, quelques doctrines d'organisation et d'avenir, et l'immense espérance d'une progression inévitable; école, dont Saint-Simon recueillit l'héritage, et dont il transmit les traditions à notre siècle.

Nous terminerons la série des philosophes français du dix-huitième siècle, en donnant l'analyse d'un traité de Kant, qui fut publié en allemand, en 1784, et dans notre langue en 1801 (1), et qui, par conséquent, doit être compté dans la somme des travaux qui ont servi de guide à l'esprit français moderne.

Kant avait, pour point de départ, la pensée que l'ensemble de l'univers était organisé dans un but, en sorte que toute partie, bien que soumise à une loi et à une destinée propres, était un moyen de la tendance universelle. L'homme était fonction de cet immense système d'agens, et concourait harmoniquement avec eux; en conséquence, l'homme avait sa loi, son but particulier. Examiné individuellement, l'homme avait reçu et possédait, dans son ame, un idéal de la perfection morale, qu'il

(1) *Conservateur*, recueil de morceaux inédits par François de Neufchateau. Paris, an VIII, tom. 2, p. 57.

pouvait et qu'il devait réaliser ; ainsi, bon par essence, il était cependant pourvu d'appétits et d'instincts physiques qui l'entraînaient au mal ; la nécessité de triompher de ce mal, et d'établir invariablement le bien, le poussait à la conception d'une société civile et morale, uniquement fondée sur les lois de la vertu, dont Dieu même serait le législateur et le chef suprême. Kant, partant de ces principes, en déduisit les propositions suivantes :

1. « Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont telles, qu'elles doivent, enfin, se développer entièrement, et d'après un but. »

2. « Toutes les dispositions naturelles de l'homme, et qui sont fondées sur l'usage de sa raison, doivent se développer entièrement, non point à la vérité dans l'individu, mais bien dans l'espèce entière (1). »

(1) Nous croyons utile de faire mention, ici, du système enseigné par M. Cousin, sur la classification des faits historiques. Il nous semble, comme celui de Hegel, en Allemagne, ressortir des principes généraux que Kant a posés.

Les passages qui suivent sont extraits du cours d'histoire de la philosophie, professé par M. Cousin, en 1828.

« Les différences caractéristiques qui divisent le développement de la conscience de l'individu, sont les différentes époques de sa vie; de même les différences que subit le genre humain dans son développement intérieur, deviennent les époques de la vie du genre humain, c'est-à-dire les époques distinctes de l'histoire.

3. « La nature a voulu que tout ce qui, dans l'homme, serait par-delà l'ordre mécanique de son

« Maintenant quelles sont, quelles doivent être les époques de l'histoire du genre humain? Et dans quel ordre se succèdent ces différentes époques? Pour le savoir, il est évident qu'il faut avoir reconnu dans quel ordre se développent les différences que nous avons signalées dans la conscience du genre humain et dans celle de l'individu. Est-ce l'idée de l'infini qui préoccupe d'abord l'humanité, ou l'idée du fini? (5e *Leçon*).

« Le but de l'histoire et de l'humanité n'est pas autre chose que le mouvement de la pensée, qui, aspirant nécessairement à se connaître complètement, et ne pouvant se connaître complètement qu'après avoir épuisé toutes les vues incomplètes d'elle-même, tend, de vue incomplète en vue incomplète, par un progrès mesurable, à la vue complète d'elle-même et de tous ses élémens substanciels successivement dégagés, éclaircis par leurs contrastes, par leurs conciliations momentanées et leurs guerres nouvelles. Tel est le but général de l'histoire et de l'humanité.

« Combien y a-t-il d'élémens dans la pensée? Trois, ni plus ni moins, savoir: le fini, l'infini et le rapport du fini à l'infini. Il me paraît donc impossible qu'il y ait jamais, dans le développement de la pensée et de l'humanité, plus de trois grands caractères, plus de trois points de vue; par conséquent, plus de trois grandes époques. (6e *Leçon*).

« Une époque du genre humain n'est pas autre chose qu'un des élémens de l'humanité, développé à part, et occupant, sur le théâtre de l'histoire, un espace de temps plus ou moins considérable, avec la mission de jouer sur ce théâtre le rôle qui lui a été assigné, d'y déployer toutes les puissances qui sont en lui, et de ne se retirer qu'après avoir livré à l'histoire tout ce qui était dans son sein. »

Les trois époques de l'histoire sont dans cet ordre de

existence animale, il le tirât tout entier de son propre fond; et qu'il ne pût prendre part à tout

succession : l'infini, le fini et le rapport du fini à l'infini. — Le dix-neuvième siècle appartient à l'époque du fini. — L'établissement du rapport du fini à l'infini, ou de la synthèse définitive, est une tâche réservée aux siècles futurs. (7e *Leçon*).

« Ainsi, chaque peuple représente une idée. Les peuples différens d'une même époque, représentent différentes idées; le peuple de l'époque qui représente l'idée le plus en rapport avec l'esprit général de l'époque, est le peuple appelé, dans cette époque, à la domination. Quand l'idée d'un peuple a fait son temps, ce peuple disparaît; mais il ne cède pas facilement la place; il faut qu'un autre peuple la lui dispute et la lui arrache. De là la guerre, défaite du peuple qui a fait son temps; victoire du peuple qui a le sien à faire, et qui est appelé à l'empire. » (*Cours d'histoire de la philosophie*. 1828. 9e *Leçon*).

Nos lecteurs remarqueront peut-être avec étonnement, dans la revue qui nous occupe, que Kant soit le seul auteur allemand dont nous fassions mention. Il nous suffira de peu de mots pour nous justifier. Nous n'avons trouvé, dans les ouvrages de Herder et de Lessing, rien que de vague, et par suite rien qui conduisît à une conclusion pratique. L'ouvrage de Herder est conçu dans cette pensée de perfectibilité indéfinie, qui était le propre des naturalistes du dix-huitième siècle. L'ouvrage de Lessing ne nous a paru conclure à autre chose qu'au panthéisme. La doctrine de Hegel n'est pas plus précise que celle de M. Cousin; elle peut servir à juger systématiquement quelques faits historiques; mais elle ne porte, non plus, aucune conclusion. Ces ouvrages nous ont paru n'avoir aucunement servi à l'avancement de l'idée de progrès. Nous avons dû les passer sous silence, ainsi que beaucoup d'autres, écrits dans notre langue.

autre bonheur ou à toute autre perfection, qu'au bonheur ou à la perfection qu'il se serait procurés lui-même, dégagé de tout instinct, et par sa propre raison.

« Ici se présente un étrange phénomène. Les plus anciennes générations semblent ne s'être péniblement agitées qu'en faveur de celles qui les ont suivies, et ne s'être soumises à tant de travaux et de fatigues que pour préparer à celles-ci un nouvel échafaud, d'où elles pussent élever, toujours plus haut, l'édifice dont la nature a tracé le plan; de telle sorte que les plus reculées jouissent, enfin, du bonheur d'habiter cet édifice, auquel une si longue suite de leurs prédécesseurs auront constamment travaillé sans savoir ce qu'ils faisaient, et sans qu'ils pussent prendre part à la félicité qu'ils préparaient pour d'autres. Quelque difficile que ceci soit à concevoir, la nécessité s'en fait évidemment sentir, dès qu'on admet ce simple exposé : une espèce d'animaux est douée de raison, et, comme classe d'êtres raisonnables, elle doit, enfin, parvenir au développement complet de ses dispositions naturelles. Mais elle est composée d'individus, qui tous, passent et périssent : l'espèce seule demeure; seule elle est immortelle. »

4. « Le moyen dont se sert la nature pour opérer le développement des dispositions de l'espèce, c'est *l'antagonisme* des hommes dans la société,

comme pouvant y devenir, enfin, la source d'un ordre légitime. »

5. « Le plus important des problèmes pour les hommes, à la solution desquels la nature les contraint, c'est d'atteindre à l'établissement d'une société civile générale, qui maintienne le droit ou la liberté de chacun. »

6. « On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine en grand, comme l'exécution d'un plan caché de la nature, laquelle tend à établir une parfaite constitution intérieure, et, pour y parvenir, une pareille constitution extérieure des états, comme le seul ordre de choses où puissent se développer entièrement les dispositions qu'elle a placées dans l'espèce humaine. »

7. « L'essai philosophique d'une histoire universelle d'après un plan de la nature, qui tendrait à établir parmi les hommes une parfaite société civile, doit être regardé non seulement comme praticable, mais encore comme devant concourir à l'exécution de ce plan. »

Kant, on le voit d'après ces généralités, bien qu'à l'aide de la réflexion et des commentaires dont il les a accompagnées, mais que nous ne pouvons citer ici, on y trouve une portée très étendue ; Kant est bien au-dessous de Turgot et de Condorcet. Cependant il nous paraît à peu près certain que son écrit a été connu de Saint-Simon ; c'est ce

qu'on peut supposer d'après quelques expressions que ce philosophe a employées.

Nous venons de fermer le compte du dix-huitième siècle, et de présenter les principaux chiffres du trésor de savoir et de bienfaits, dont Saint-Simon se fit le dépositaire. Maintenant que nous connaissons le secret de cette fortune que nous cherchons nous-mêmes à accroître, si nous essayons d'apprécier quel fut le rôle de Saint-Simon, nous verrons qu'il eût le mérite d'y introduire l'idée de la charité chrétienne, en y jetant ces mots : « Amélioration de la condition morale, intellectuelle et physique de la classe la plus pauvre. » Nous allons offrir un tableau général des idées de ce philosophe. Nous en exposerons l'ensemble, sans nous occuper de distinguer les découvertes qui lui appartiennent, de celles qu'il a empruntées à ses prédécesseurs. L'examen auquel nous venons de nous livrer, nous dispense de ce travail. Saint-Simon a dit :

« Le but le plus général de la politique est l'amélioration de la condition sociale, c'est-à-dire de l'état moral, intellectuel, et physique de la classe la plus pauvre.

« Celui qui ne sympathise pas avec le grand nombre, est indigne du pouvoir; est incapable d'un rôle politique.

« Aujourd'hui, le plus grand nombre des hom-

mes souffre ; car la révolution, après avoir beaucoup détruit, n'a rien édifié. Le peuple veut aimer, il ne peut que haïr. Il veut croire, il faut qu'il doute. Il veut vivre de travail, il faut qu'il meure d'oisiveté.

« Hâtons-nous donc de nous mettre à l'œuvre pour la réorganisation de la société européenne. Bien des essais ont été déjà tentés dans ce sens, mais tous ont été rejetés, parce que les uns n'étaient que des répétitions d'un passé dont les hommes ne veulent plus, et les autres étaient basés sur des principes ou des abstractions métaphysiques, sur des conventions sans existence réelle.

« C'est aux savans qu'il faut confier l'élaboration de l'œuvre de réorganisation, afin qu'ils n'y fassent entrer que des élémens positifs.

« Le passé ne nous laisse qu'un seul exemple bon à suivre, c'est la division du pouvoir, en spirituel et en temporel ; division au-delà de laquelle il n'y a pas de perfectionnement possible.

« Les savans doivent adopter cette idée que le dix-huitième siècle a léguée à l'avenir : c'est que l'humanité est progressive.

« Ils doivent encore adopter cette autre idée; c'est que tout est lié, en sorte qu'une même loi gouverne l'univers, les nations, et les hommes.

« Ils doivent, enfin, renoncer à l'emploi exclusif de la méthode dont ils se servent aujourd'hui. L'a-

nalyse n'est qu'une moitié de l'instrument intellectuel ; l'autre moitié est la synthèse : en effet, le perfectionnement s'opère par un passage continuel, et successif, du procédé à priori, au mode à posteriori.

« Les savans construiront une science de l'humanité, une *physiologie sociale*, dont les premiers principes seront que l'espèce humaine est un être collectif, qui se développe dans la succession des générations, suivant une loi que l'on peut vérifier par l'observation.

« Alors, ils pourront reconnaître quels sont les agens constans du progrès, et savoir, par là, quels sont les élémens positifs d'une réorganisation sociale véritable. Ils verront que la cause du progrès, c'est le travail ; et qu'il y a trois espèces de travaux également indispensables : ceux des artistes, ceux des savans, et ceux des industriels.

« Alors, ils pourront prévoir l'avenir politique des hommes, et y guider les peuples.

« Alors, ils verront que nous sommes dans une époque critique analogue à celle où vivait Socrate ; et que nous marchons vers une époque de réorganisation,

« Le plus grand service qu'un homme puisse rendre aux autres, la plus belle gloire, le plus grand mérite qu'il puisse acquérir devant Dieu et ses semblables, c'est de hâter cette époque,

« Pour juger de ce qui est à faire dans ce but, il

faut se placer dans l'avenir, et, considérant de là l'espace qui le sépare du temps où nous vivons, reconnaître par quels efforts successifs il peut être franchi.

« Aux yeux de l'avenir, ce qui caractérisera le passé, c'est qu'il fut un temps de guerre et de conquête; c'est que la civilisation y avait pour principe l'exploitation de l'homme par l'homme;

« En sorte que le plus grand nombre des hommes fut successivement esclave, serf et salarié;

« En sorte que la douce et pacifique influence des femmes y fut toujours méconnue; les plus heureuses étaient esclaves de leur mari; et le grand nombre, des instrumens de plaisir, et des prostituées;

« En sorte que le *moyen âge* paraîtra bien nommé; car il présente la lutte entre deux sociétés; l'une pacifique, tendant à s'établir, et à laquelle l'avenir succède; l'autre militaire, allant s'affaiblissant, et qui est destinée à mourir.

« Les révolutions passées ont été longues, cruelles, et accompagnées de nombreuses destructions; car on n'avait su les prévoir. Il n'en sera pas ainsi de celle que j'annonce; elle pourra être pacifique, parce qu'elle aura été prévue dans toutes les parties.

« La doctrine d'avenir que j'annonce, sera l'état définitif de l'humanité; car elle constituera la société pour le progrès, et sur le travail, l'élément

positif de tout perfectionnement; et il n'y aura plus d'autres divisions parmi les hommes, que celles établies, par la différence des aptitudes et des services.

« Tout ce que je dis est contenu dans la belle parole de Jésus-Christ : *tous les hommes sont frères*. Je fais ici, comme chrétien, une simple œuvre de théologien ; comme philosophe, un travail à la Socrate. Dieu a parlé, une seule fois, par la bouche de son fils ; et, dans un seul mot, il a mis tout ce que l'humanité avait à faire à jamais. »

Telles sont les idées générales que Saint-Simon a développées dans plusieurs ouvrages ; mais, avec une audace singulière dans le style, il s'y est montré d'une humilité remarquable. Nulle part, il n'essaie, ni n'annonce la prétention de construire lui-même la science qu'il appelle de tous ses vœux ; il demande à d'autres de le faire ; il s'offre pour ouvrier, à tel maître qui voudra se servir de lui dans ce but. Il ne s'occupa directement que de la politique du jour ; il écrivit pour en changer la direction ; il attaqua les oisifs, releva les travailleurs, proposa des moyens pour améliorer le sort de ces derniers. Saint-Simon, comme la plupart des enfans du dernier siècle, fut matérialiste dans sa jeunesse ; plus tard, il revint à des sentimens religieux, et enfin, aux croyances chrétiennes. Telles sont au moins celles qu'il confessa sur son lit de mort.

Sa conduite fut conforme à ses croyances ; elle en suivit toutes les phases. Elle fut toujours généreuse, mais quelquefois étrange et bizarre ; en un mot, elle fut toujours conséquente, quoique toujours excentrique ; cet homme, d'ailleurs, a lutté et souffert toute sa vie. Il s'est vu quelquefois dépouiller ; il a vu des hommes, qui n'avaient de mérite que celui de lui avoir dérobé une idée, acquérir une fortune littéraire, pendant qu'il restait chargé de ridicule ; mais, un mal auquel il ne devait pas s'attendre, c'est à celui qui serait fait à son nom.

Nous nous sommes lentement traînés sur l'exposition des travaux du dix-huitième siècle ; mais nous avions un motif. Il nous importait de convaincre les esprits rebelles, qu'il y a, ici, quelque chose ; il nous fallait essayer d'ouvrir l'oreille de ceux que la paresse, la grandeur, les jouissances rendent sourds. Pour le bien de nos semblables, il faut que nous nous fassions entendre de tous ceux qui se flattent encore de trouver le monde humain immobile, ou qui, se croyant plus puissans que lui, veulent le tenir posé comme une statue de pierre sur un piédestal. Nous ne pouvons trop faire pour attirer l'attention de ceux qui ont pris jusqu'à nos efforts en dédain. S'ils veulent nous accorder la parcelle d'oisiveté, ou le coup d'œil qu'ils donnent quelquefois à des jeux scientifiques, nous espérons que l'ombre du géant que nous essayons de décrire

leur apparaîtra enfin, et les frappera assez pour qu'ils comprennent la voix qui répète, à leurs oreilles, la menace de Moïse : si vous ne croyez, vous serez punis dans vos enfans.

CHAPITRE VI.

DÉFINITION DE L'IDÉE PROGRÈS.

Importance de cette définition. — Définition du mot. — Définition de l'idée. — Exemple tiré des mathématiques. — Propriétés de la progression. — Séries croissantes. — Séries décroissantes ou rétrogrades. — Concordance des deux séries vers une même résultante. — Différences entre la série des mathématiciens et la série humaine. — Dissimilitudes et analogies. — Le but dans la série humaine accomplit la même fonction que la raison dans la série arithmétique et géométrique. — Corollaire logiques et métaphysiques attachés à l'idée progrès. — Ontologie qui en dérive. — Utilité de ces distinctions. Il en résulte que c'est par un abus de langage et contrairement à la logique, que le panthéisme a usurpé le mot progrès. — Conditions d'existence et causes du progrès. — De l'activité humaine. — Sujets de l'activité. — But de cette activité. — De l'activité individuelle. — De l'activité sociale. — Sans but, point de progrès. — Dangers des erreurs sur la nature du but. — Tout dépend de l'origine qu'on lui attribue. — Démonstration que l'homme n'est point l'auteur de son but. — Fautes commises en histoire par suite des erreurs commises sur cette question. — Fâcheuses conséquences de cette erreur en morale. — Le but est du nombre des connaissances révélées. — Objections faites au principe du progrès. — Qu'il est opposé à la doctrine de la chute, qu'il institue une sorte de fatalisme, qu'il est indéfini, etc. — Réponses à ces objections.

Nous avons exposé, dans le précédent chapitre, l'histoire de l'idée; nous avons vu que le progrès

avait été proposé, comme un devoir, par le christianisme; qu'il avait été proclamé, au milieu des triomphes scientifiques des seizième et dix-septième siècles, comme le symbole d'une audacieuse confiance dans le présent et dans l'avenir; qu'enfin, il avait été invoqué et étudié, comme une formule d'espérance, au milieu des misères de notre temps. Il nous reste à rechercher quelle est la signification rigoureuse et la portée réelle de cette conception; en d'autres termes, il nous reste à en donner l'exacte définition. Notre examen sera minutieux. L'importance de la question, et les erreurs répandues sur le sujet, nous en font une loi. Le mot progrès est employé, aujourd'hui, par toute espèce de doctrine et dans les systèmes les plus opposés; il semble que, pour être autorisé à s'en servir, il suffise de le vouloir. Aussi, a-t-on dû en conclure, et en a-t-on conclu qu'il n'avait point d'acception précise, et qu'il ne désignait rien de réel. Nous aurons donc à rétablir et le sens véritable du mot et la valeur positive de la notion. Nous réclamons, à l'avance, l'indulgence de nos lecteurs pour les détails, quelquefois arides, dans lesquels nous serons obligés d'entrer, et pour la forme scholastique que nous nous sommes cru forcés d'adopter, comme la plus appropriée à la démonstration que nous poursuivons dans ce chapitre.

Nous commencerons par la définition du mot,

et nous montrerons qu'il a, en français, un sens depuis longtemps fixé. En effet, si nous ouvrons un dictionnaire, nous trouvons que progrès signifie avancement, mouvement en avant; qu'il se dit particulièrement d'une suite de conquêtes et d'avantages, d'accroissemens, ou d'augmentations, soit en bien, soit en mal. Les synonymes latins sont *progressus* et *augmentum* (1). Passons, maintenant, à la définition de la chose.

Pour en donner la notion, nous emprunterons un exemple aux mathématiques. Dans cette science, on donne le nom de *progression* à une série de termes, dont chacun surpasse celui qui le précède, ou en est surpassé, de manière à présenter un rapport de croissance, ou de décroissance, dans lequel chacun des termes moyens se trouve être un intermédiaire nécessaire, entre celui qui le précède et celui qui le suit. Ainsi, la ligne des nombres 5, 7, 9, 11, constitue une série croissante, dans laquelle

(1) Le mot *progrès*, comme substantif, s'entend au présent, au passé et d'une manière indéfinie. Il signifie aussi bien le fait d'avancer, que celui d'un avancement opéré. — *Progressivité* signifie la faculté de faire des progrès. — *Progression* signifie, soit l'action de faire des progrès, soit la série des progrès opérés. — Enfin, progressif exprime, soit la faculté, soit le fait de la progression. — Le mot *série* est, sous certains rapports, synonyme de progression. — En histoire naturelle, on s'en sert dans ce sens. Il signifie une suite de grandeurs en croissance ou en décroissance.

chaque terme surpasse celui qui le précède, et dans laquelle, en outre, chacun des deux chiffres moyens forme la transition nécessaire entre le nombre qui précède et celui qui vient après. Une suite de nombres inverses, comme 11, 9, 7, 5, constitue une série ou une progression décroissante. Nul exemple, ce nous semble, n'est plus propre à donner une notion claire de ce qu'il faut entendre par l'idée progrès, appliquée aux faits sociaux. On comprend, par là, que ces faits, étant rangés par ordre de dates, offrent entre eux un rapport de croissance, dans lequel chacun apparaît, comme le moyen de transition nécessaire entre celui qui le précède et celui qui le suit, de manière à former une progression croissante.

Ainsi, lorsqu'en parlant d'une chose humaine ou sociale, on prononce que l'humanité, en cette chose, a été progressive, on doit comprendre que, par suite de la succession des travaux et des efforts, il y a eu, sur le sujet donné, une série d'acquisitions qui ont été, en quelque sorte, entées les unes sur les autres, et qui ont, chaque fois, ajouté à la puissance, à l'intelligence, ou au bien-être des hommes. Par exemple, on dit, en politique, qu'il y a progrès, lorsqu'en étudiant l'histoire, on reconnaît que, par une série régulière de conquêtes, dont la première a préparé la seconde, et ainsi successivement, la société a acquis tel ou tel genre d'institutions profi-

tables à l'espèce humaine. En science, on dit qu'il y a progrès, lorsqu'examinant la succession des découvertes ou des inventeurs, on voit que la première a ouvert la voie à la seconde, la seconde à la troisième, de telle sorte que l'on peut affirmer, au moment où se fait l'observation, que l'on possède le terme le plus avancé quant au passé, et un terme de transition quant à l'avenir, etc.

Le mot progrès n'implique donc ni une notion vague, ni une idée superficielle. Il y a là, évidemment, matière à de nombreuses recherches, à de graves problèmes et à des découvertes aussi intéressantes que fécondes. Cependant, nous n'avons pas encore complètement élucidé la question ; et nous allons, en conséquence, selon une règle logique que nous nous sommes imposée, achever notre démonstration, en définissant l'affirmation par la négation; nous allons définir le progrès par ce qui en est l'opposé, c'est-à-dire, par la rétrogradation.

En mathématiques, comme nous l'avons vu, on établit des séries décroissantes; de même, dans les choses sociales, il y a lieu à des séries décroissantes; il y a des rétrogradations. Ici, nous devons nous arrêter un instant, pour répondre à l'étonnement de nos lecteurs. Ils doivent, en effet, être surpris de trouver, dans un ouvrage consacré à la démonstration du progrès, la théorie d'un mouvement qui en est complètement l'inverse. Il doit leur

sembler, au moins, étrange que, lorsqu'il s'agit de mettre en lumière une vérité importante, nous venions, nous-même, et comme à plaisir, y jeter du doute, et invoquer contre elle le scepticisme, non seulement en supposant la rétrogradation possible, mais encore en en décrivant les lois. Cet étonnement doit cependant cesser. Nous ne faisons rien de contraire au but que nous poursuivons. La théorie de la rétrogradation n'est point négative de celle du progrès; loin de là, elle en offre la confirmation. En effet, dans les sociétés humaines, toutes les fois qu'il y a une série de faits en croissance, il y a, en même temps, une série décroissante; c'est celle des faits contraires aux premiers. Lorsque les termes du bien s'élèvent en acquérant de la puissance, les termes du mal présentent une diminution corrélative. Ainsi, on peut étudier la marche des choses qui vont en s'amoindrissant, et en chercher la formule.

La série rétrograde est complètement l'inverse de la série progressive; dans cette dernière, on part du moindre terme, pour atteindre le plus élevé; dans la première, au contraire, le terme, qui disparaît le premier, est celui qui a le plus de puissance, ou qui est le plus grand. Ainsi, par exemple, lorsqu'on étudie l'histoire de l'exploitation de l'homme par l'homme, après avoir reconnu qu'il y a lieu à établir une série décroissante, on remar-

que que le terme, qui s'efface le premier, est celui même où l'homme fait de son semblable l'abus le plus cruel; c'est l'état d'anthropophagie. Ainsi, dans la science, le terme, qui s'oublie ou se perd d'abord, est celui qui constitue le pire des états scientifiques; c'est-à-dire celui de ce fétichisme universel, où tout phénomène est particularisé, où toute chose est douée de volonté, où l'on croit que chaque soleil est un soleil nouveau, chaque nuit une nuit nouvelle, etc.

Jusqu'à ce moment, l'exemple que nous avons emprunté à la science des nombres, s'est trouvé parfaitement exact et très propre à éclaircir les difficultés de notre sujet. Jusqu'à ce moment, les considérations relatives aux propriétés de la progression arithmétique, sont applicables, à peu près en tous points, à la progression sociale. Mais, en avançant d'avantage dans l'étude de la première, nous allons rencontrer des différences. La similitude que nous avons reconnue précédemment, n'existera plus; il ne restera que des analogies. Celles-ci, cependant, méritent d'être étudiées; car elles nous offriront encore un moyen d'élucider quelques-unes des questions qui nous restent à traiter. Qu'on nous permette donc de nous arrêter encore un moment sur la progression des mathématiciens.

En mathématiques, on appelle *raison de la progression,* la quantité dont chaque terme est accru

ou diminué ; c'est la différence commune dont l'addition ou la soustraction forme chacun des termes successifs. Ainsi, dans la série 5, 7, 9, 11, la raison est 2, parce que *deux* forme la quantité qui constitue la différence ou la croissance commune. L'on a donné le nom de raison à cette différence, parce que c'est elle, qui, réellement, forme le mouvement d'augmentation ou de diminution que l'on remarque dans une progression; parce que c'est par elle, enfin, que l'on reconnaît qu'une suite de chiffres forme une série, et non une simple succession de nombres sans rapport entre eux, et, en quelque sorte, assemblés par hasard.

Dans les progressions historiques, on trouve quelque chose d'analogue à cette raison des mathématiciens, mais cependant rien de semblable. Occupons-nous, d'abord, de la dissimilitude; nous parlerons, ensuite, des analogies.

Dans le mouvement des choses humaines ou sociales, le terme n'est point une quantité, et surtout une différence constamment la même, qu'il suffit d'ajouter au dernier terme existant pour former un terme nouveau. Au contraire, l'accroissement s'opère toujours, par l'acquisition de quelque chose d'inconnu, qui, souvent n'existait pas même en puissance, et, simultanément par la destruction de quelque chose d'ancien. Il est vrai qu'on peut dire, sous un certain point de vue, qu'à chaque pas de

sa marche ascendante, la société acquiert des facultés de plus, et que, par exemple, si à une époque elle possédait dix facultés (1), elle en possédera quinze, c'est-à-dire cinq de plus, dans l'époque suivante. Mais, comme les facultés nouvelles ont pour effet de modifier l'activité et le caractère de celles qui étaient auparavant en exercice, il arrive, en définitive, qu'il y a une dissimilitude telle, entre une époque et une autre, que l'on ne pourrait en apercevoir le rapport si l'on ne connaissait pas à l'avance, non seulement qu'il y a progression, mais encore quel est le but de celle-ci. Il n'y a donc aucune parité entre la constitution d'un terme mathématique et celle d'un terme social ; cependant, comme nous l'avons dit plus haut, il existe, dans la série historique, quelque chose d'analogue à ce

(1) Je n'ai pas besoin, je pense, de dire quel sens j'attache ici au mot faculté. Les facultés de l'humanité sont les forces ou les moyens d'action dont elle dispose. Ainsi, une découverte scientifique, ou industrielle, une institution sociale, sont des facultés. Par exemple, la théorie de la chute des corps, la théorie de l'électro-magnétisme, la théorie chimique, l'algèbre, l'imprimerie, la vapeur, etc., sont des puissances ou des facultés nouvelles acquises à l'espèce humaine. — Le progrès n'est pas non plus sans influence sur les facultés physiologiques de l'individu. L'organisation est modifiée par la civilisation. On possède, à cet égard de curieuses observations, et l'on peut même dire des preuves nombreuses. Cependant ce n'est point de ces dernières facultés dont il est question en ce lieu.

que les géomètres appellent la raison, quelque chose qui sert, comme celle-ci, à reconnaître qu'une suite de faits forme une progression et non une succession d'actes sans rapport entre eux. Ce quelque chose n'est autre que la connaissance du but même du mouvement progressif. En effet, dans l'humanité, on ne peut admettre d'autre générateur des termes que l'humanité elle-même. Mais l'humanité agit toujours dans un but; l'existence de cette condition est même, ainsi que nous l'avons vu, indispensable à son action. C'est donc le but en définitive qui détermine et dirige sa marche; c'est donc le but qui est le motif, la base et l'explication des différens momens de son mouvement; il en est, en même temps, le lien et le *criterium*. Ainsi, il serait souvent très difficile, comparant un état social à un autre, et jugeant en l'absence de toute passion ou de tout préjugé, de dire quel est le plus avancé des deux, si l'on ne recourait à la considération du but. Par exemple, entre le municipe romain du quatrième siècle et la commune du onzième, il est impossible de dire quel est le système le plus avancé, si l'on se borne seulement à les comparer l'un à l'autre. Il est probable même que l'on se prononcerait pour l'institution romaine, ainsi que l'ont fait la plupart des historiens. En effet, l'avantage des franchises locales est du côté du municipe. Ses devoirs nationaux n'allaient pas au-delà du paie-

ment du cens. La commune, au contraire, était non seulement redevable du cens, mais encore elle avait à accomplir le devoir militaire, soit pour se garder elle-même, soit pour concourir à la défense nationale. Elle avait donc, en réalité, plus de charges à supporter, quoiqu'elle jouit de moins de libertés ; mais, si l'on vient à tenir compte du but même du mouvement auquel appartient la révolution des communes, on aperçoit clairement, alors, et à n'en pas douter, que ce genre d'institution est un progrès sur le municipe. En effet, en conquérant le devoir de concourir à la défense nationale, les bourgeois acquièrent le droit d'intervenir dans l'administration de la chose publique. De l'établissement de la commune à celui des états-généraux, il n'y a plus qu'un pas à franchir. Ainsi, la considération du but est, presque toujours, indispensable en histoire, soit pour juger la valeur des termes, soit pour en établir le rapport ; en sorte que c'est à juste titre que nous l'avons présentée comme remplissant, dans la progression historique, le rôle attribué par les géomètres, à ce qu'ils appellent la raison dans les progressions mathématiques. Ainsi, on peut établir, comme une règle générale et à laquelle il y a peu d'exceptions, si même il en existe, que pour être certain d'une progression ; pour distinguer, sûrement, ce qui est progressif, de ce qui est stationnaire ou retrograde, il faut connaître,

soit le but d'activité sociale du peuple que l'on étudie, soit le but d'activité de l'espèce humaine elle-même.

Nous terminerons, ici, notre comparaison. Nous croyons avoir tiré de l'exemple que nous avons choisi, tout ce qui était nécessaire pour faire parfaitement comprendre le caractère et les propriétés générales de la progression historique. Nous allons, maintenant, aborder une autre partie de la définition. Nous allons montrer quelles sont les conséquences ontologiques impliquées par la notion dont nous nous occupons; nous allons traiter de la métaphysique du progrès. Toute idée emporte, en effet, avec elle, certaines conclusions logiques nécessaires; elle suppose un certain corollaire ontologique, sans lequel elle n'existe plus; en un mot, elle a des conditions d'existence logiques et métaphysiques, hors desquelles elle devient un non sens absurde.

Ainsi, l'idée de progrès suppose, inévitablement et en même temps, qu'il y a un point de départ, une fin ou un but, et, entre le point de départ et le but, un espace à parcourir. En effet, comment pourrait-il y avoir place à une progression, s'il n'y avait point de place pour un mouvement, c'est-à-dire, s'il n'y avait point un espace à parcourir? Comment apercevoir un mouvement, si ce n'est dans la translation d'un point à un autre, c'est-à-

dire, d'un point de départ à un but ! Comment enfin constater ou comprendre qu'il y a eu un avancement quelconque, si l'on ne possède, au moins, deux extrêmes, entre lesquels on puisse marquer la distance parcourue ? l'un des extrêmes fut-il le point où l'on est placé soi-même, il en faut encore un autre, afin d'être autorisé à dire qu'il y a distance, que le mouvement a eu lieu, et en définitive que l'avancement a été opéré. Il serait évidemment absurde de nier qu'il puisse en être autrement. Contredire de pareilles affirmations, ce serait la même chose que dire, du progrès, qu'il n'existe pas. Ainsi, cette idée implique des conséquences ontologiques qu'il n'est pas permis d'oublier du moment où on l'a acceptée elle-même. Mais ces conséquences ne sont pas les seules que nous ayons à énoncer.

L'idée progrès emporte, en outre, inévitablement cette autre corollaire, à savoir, que, ni le point de départ, ni l'espace à parcourir, ni les points de passage, ni le but enfin, ne sont la même chose que ce qui opère le mouvement. En effet, si l'espace parcouru, les points de passage, etc., étaient la même chose que le mobile qui les traverse, comment serait-il possible d'affirmer qu'il y a un mouvement? Le mouvement, dit-on, dans les sciences mathématiques, est la translation d'un corps d'un point à un autre ; or, si les points de l'espace étaient la même

chosé que le corps, il serait impossible qu'il y eut translation de l'un à l'autre. Evidemment, chaque point de l'espace est non-seulement une existence différente de celle du mobile qui le traverse ; mais encore c'est une réalité autre que celle de tout autre point. Il en est ainsi quant au progrès. Chaque terme de la progression est une existence particulière, différente de toute autre, l'être qui fait cette progression, n'a aucune identité ni similitude avec les termes qu'il engendre ou qu'il traverse. En effet, voyons ce qui se passe dans la réalité des faits. C'est dans le temps que l'espèce humaine opère ses progrès; or, le temps, cet espace qui nous est donné, le temps ne fait point partie de l'espèce humaine! Chaque progrès opéré par l'espèce humaine est marqué par certaines institutions sociales; ces institutions sont, à proprement parler, les termes de sa progression, les points par lesquels on juge de son mouvement. Or, ces institutions ne sont point l'espèce humaine, bien qu'ils ne pourraient subsister sans elle! ce sont, en outre, des existences complètement différentes les unes des autres, constituant chacune une réalité à part. Elles ne sont pas non plus la même chose que le temps ou les points divers de l'espace; ce sont des valeurs dont chacune est parfaitement déterminée en elle-même, parfaitement limitée et parfaitement séparée de toute autre. Personne, en effet, ne pourrait affirmer qu'il y ait

identité entre l'institution de l'anthropophagie, celle de l'esclavage et celle de la fraternité.

Qu'y a-t-il, cependant, à conclure de l'argumentation qui précède, que doit-on en retenir? C'est que l'idée progrès, implique, nécessairement, plusieurs idées secondaires, ou plutôt plusieurs existences de nature essentiellement différente, parmi lesquelles les principales sont celle d'espace ou de temps, celle de point de départ, celle de but, celles de termes multipliés produits dans un certain ordre de succession, celle, enfin, d'un mobile qui est l'espèce humaine.

Ce n'est point sans motif que nous insistons sur ces distinctions; il fallait les mettre en évidence, afin d'être en mesure de chasser, du terrain où nous sommes, les doctrines panthéistiques qui cherchent à s'y établir et dont l'invasion aurait pour résultat certain, non-seulement, d'ôter toute fécondité au principe que nous étudions, mais même d'en détruire la notion. Par cette démonstration, en effet, nous avons prouvé, aux yeux même les moins clairvoyans, que la logique défend au panthéisme d'usurper le mot progrès; car, par cela seul qu'il ne reconnaît qu'une seule substance, un seul être, une seule existence, par cela seul qu'il proclame que tout est Dieu, le panthéisme se déclare radicalement contradictoire à une conception qui implique plusieurs existences de nature différente; en sorte qu'il

reste acquis en définitive que la doctrine du panthéisme et celle du progrès, loin de concorder, ainsi que l'ont avancé quelques écrivains dans ces derniers temps, se repoussent au contraire, et se nient réciproquement.

Jusqu'à ce moment, nous ne nous sommes occupé que de la définition du mot et de l'idée; il nous reste maintenant à montrer que le progrès est un effet nécessaire des conditions d'existence propres à l'homme et à l'espèce. Nous tirerons, de ce travail, trois avantages : en premier lieu, celui de posséder une démonstration *a priori* du fait lui-même; en second lieu, celui d'en apprendre les causes; et, enfin, celui de reconnaître plusieurs existences nouvelles, non moins nécessaires que celles dont il vient d'être question. Nous allons aborder, tout de suite, le problème sans autre préambule.

Toutes les fois que l'on voit un être, essentiellement actif, placé vis-à-vis d'un sujet, doué d'une résistance inerte, mais cependant susceptible de recevoir et de conserver les impressions éprouvées, on comprend que si l'être actif accumule, incessamment, des actes, dans un but toujours identique, le sujet, qui les subit, finit par être modifié par ces actes, et le sera, de plus en plus, au fur et à mesure que ceux-ci deviendront plus nombreux. Car, il arrive nécessairement que le dernier acte a

modifié le sujet plus que l'avant-dernier, celui-ci plus que le précédent, et, ainsi de suite, jusqu'au premier acte qui a commencé la série des modifications. Or, cette succession de modifications, ayant toujours lieu dans le même but, ayant, par conséquent, des effets similaires, quoique croissants, constitue précisément, ce que nous avons appelé une progression.

Mais, si vous retranchez l'un des éléments que nous avons indiqués, il n'y aura plus de progression possible. En effet, supprimez l'activité, et il n'y aura plus d'actes produits. Otez le sujet, ou supposez qu'il ne soit pas susceptible de recevoir et de conserver les impressions reçues, l'acte sera stérile ou sans résultat. Admettez que le sujet n'offre point une certaine résistance, il n'y aura plus lieu à une succession d'efforts, à une suite d'actes; il n'y aura, en un mot, plus de place pour une série. Que si, acceptant l'activité et le sujet, vous rejetez l'idée de but, ou si vous imaginez qu'il en existe plusieurs, vous rendez impossible l'unité de direction dans l'activité. Celle-ci sera d'une mobilité extrême; elle ira d'un sujet à un autre, détruisant aujourd'hui ce qu'elle a fait la veille, variant à chaque instant; en sorte qu'il n'y aura plus, dans les actes, de tendance commune, mais au contraire, une irrégularité qui est l'opposé de la progression. Toutes les conditions, dont nous

avons parlé, sont donc indispensables ; mais aussi, quand elles existent en même temps, le progrès en est la conséquence inévitable.

Or, tous ces éléments, que nous venons d'envisager d'une manière abstraite, nous les retrouvons dans la réalité de l'existence humaine.

L'homme, en effet, est une activité ; et il n'agit jamais que dans un but, bon ou mauvais, borné comme sa vie, ou vaste comme son intelligence. Les sujets, qui lui sont soumis, sont nombreux. Le premier de tous, et le plus immédiat, est son propre organisme. Les autres sont le milieu social, le monde tout entier et tout ce qui se rattache à l'un et à l'autre, la politique, les institutions, la science, l'art, l'industrie, etc. Tous ces sujets sont doués de cette certaine résistance le plus souvent inerte dont il a été question, et quelquefois même d'une résistance active ; tous sont de nature à recevoir des impressions et à les conserver. En effet, n'est-il pas reconnu, universellement, que l'homme, par l'effet d'une volonté persistante, peut modifier son organisme en bien comme en mal, développer dans celui-ci des aptitudes qui n'étaient pas même apparentes, lui imprimer les habitudes les plus opposées, et le rendre propre à des opérations dont on ne l'aurait pas cru capable. C'est sur la certitude primitive de ce fait qu'est fondée la confiance que l'on a dans l'instruction pour ap-

proprier les hommes à leurs fonctions diverses. Or, comment se font ces appropriations? Par des efforts successifs et répétés, dirigés toujours vers la même fin. Comment se manifestent-elles? Par des progrès également successifs, dont les premiers sont à peine visibles, et dont les derniers annoncent le triomphe définitif de la volonté sur l'organisme. L'action de l'homme individuel sur le milieu où il vit, sur les institutions, la science, l'art, l'industrie, etc., se produit de la même manière; mais, ici, la disproportion, entre le sujet et l'activité qui s'y applique, est si grande, que l'influence individuelle n'y est apercevable qu'exceptionnellement. Cependant, si l'on veut envisager la succession des grands hommes d'état, des législateurs, des maîtres de la science ou de l'art, des inventeurs, etc., on reconnaîtra que leurs œuvres sont en série, et que la matière, à laquelle ils s'appliquèrent, n'a cédé, à leurs efforts, que successivement.

Pour démontrer que l'activité individuelle, dirigée dans un but, n'obtient pas, sur les divers sujets qui lui sont soumis, les résultats dont nous venons de parler, il faudrait prouver que l'homme n'hérite de ses ancêtres, en aucune manière, ni dans sa chair, ni dans ses connaissances, ni dans rien de ce qu'un père essaie toujours, ou ne peut même s'empêcher de transmettre à ses enfans;

c'est-à-dire, il faudrait prouver que l'espèce humaine est constituée autrement qu'elle ne l'est. Or, l'expérience de quelques milliers d'années nous a appris que, parmi nous, rien ne se perd, ni de ce qui est relatif à l'esprit, ni de ce qui concerne le corps. Par là, chaque progrès devient le moyen d'un progrès nouveau ; par là, l'activité, sans être plus considérable, acquiert plus de puissance. L'esprit, en effet, s'agrandit de l'intelligence dont il hérite. De même, l'organisme se perfectionne ; car les dispositions physiques, acquises par les parens, se transmettent jusqu'à un certain point, par voie de génération ; et, aussi, c'est en raison directe de l'énergie des institutions faites pour assurer cette succession spirituelle et corporelle, que diffèrent les diverses fractions de l'humanité, existantes aujourd'hui sur le globe ; c'est, par cette raison, qu'il y a, sous nos yeux, divers degrés de civilisation et pluralité de races.

Dans ce qui précède, nous avons supposé l'homme, abstraction faite de l'état social. Mais l'homme ne vit pas isolé comme les bêtes, n'ayant de relation qu'avec la mère qui le nourrit et les petits qu'il engendre ; l'homme vit en société.

La société constitue un milieu, en même temps passif et actif, à l'égard de chacun des individus qui la composent ; elle est susceptible de recevoir et de conserver tout ce que l'activité individuelle lui

donne; et elle-même donne, à chacun, tout ce qu'elle a reçu et conservé. Avec toute l'imagination possible, on ne pourrait trouver une cause plus propre à opérer le progrès, un mécanisme, qu'on nous passe le mot, plus favorable aux phénomènes de progression.

Mais la société n'est point une simple réceptivité, impuissante par elle-même, n'acquérant que ce qu'on lui livre, ne pouvant octroyer que ce qu'elle a reçu, n'offrant, à ses membres, d'autre avantage que de les mettre en communication les uns avec les autres, de manière à ce que chacun participe de la mémoire et de l'expérience de tous. La société, elle-même, est une corporation douée de facultés progressives.

Toute société, en effet, possède un but d'activité; ce n'est même qu'à cette condition qu'elle subsiste, car elle se dissout aussitôt qu'elle le met en oubli, ou qu'elle l'a épuisé. Les témoignages historiques sont unanimes à cet égard. Or, la société, étant pourvue d'un but, a, pour sujet de son activité, les sociétés voisines, ses propres institutions, et ses membres eux-mêmes. Ses actes répétés tendent tous vers une même fin, qui est de modifier tout ce qui est soumis à sa puissance, dans le sens de la réalisation qu'elle poursuit. Rien de ce qui lui appartient ne reste étranger à son mouvement. L'individu puise son but particulier

d'activité dans celui du milieu où il est placé ; et ainsi sa volonté coopère à l'œuvre commune ; chaque institution sociale, ou plutôt ceux qui la représentent et la font vivre, suivent la même marche ; les sociétés voisines l'excitent autant par leur résistance que par leurs défaites. Ainsi, toutes choses concluent au même résultat. Les actions s'opèrent, se formulent, s'ajoutent les unes aux autres, et la force progressive, multipliée par un concours si nombreux, manifeste sa puissance par des acquisitions successives, vastes et étendues comme le corps dont elle émane. C'est ainsi que l'état social devient une des causes les plus impulsives de la progression humaine.

Dans l'examen que nous terminons ici, des causes principales du progrès, nous avons montré que le but était l'une des plus saillantes : nous avons vu que, sans celle-ci, non-seulement il n'y aurait ni perfectionnement individuel possible, ni activité suivie, mais encore, qu'il ne pourrait exister de société, ni par suite d'avancement social. Il est donc de la plus haute importance que nulle idée fausse n'altère la notion dont il s'agit ; or, parmi les erreurs les plus dangereuses qui peuvent être commises sur ce sujet, sont celles qui sont relatives à l'origine de cette cause. Peu importe, dans la pensée qui nous occupe, peu importe que l'on se trompe sur l'origine de l'homme ou sur celle de l'ac-

tivité dont il est doué! cela ne change en rien ni la nature, ni l'effet des facultés humaines. Mais il n'en est pas de même quand il s'agit du but. Si on attribue à cette cause une autre origine que la véritable, on n'en n'a plus qu'une notion fausse; on est conduit logiquement à en attaquer l'influence; on travaille forcément à la détruire, et enfin on la méconnaît dans l'histoire; c'est ce qui ressortira clairement de la dissertation suivante.

A la question de l'origine du but d'activité proposé à l'espèce humaine, il n'y a que deux réponses possibles : ou, le but est une création qui émane de l'homme et relève uniquement de lui; ou bien, le but a été enseigné à l'homme par le pouvoir même qui lui a donné la vie et ce monde où il règne.

Admettre que l'homme se crée, à lui-même, son but, qu'il l'imagine ou le découvre, c'est d'abord se placer dans un point de vue historique faux, ainsi que nous le verrons ailleurs; il n'y a pas dans l'histoire, exemple de chose pareille, et l'universalité du genre humain a toujours affirmé le contraire. Cette unanimité de toutes les traditions et de tous les siècles, n'est pas un fait de peu d'importance dans la question, surtout aux yeux de gens, qui, comme nous, se proposent de rechercher les véritables causes de la vie des nations et des tendances des peuples; mais, aujourd'hui, c'est un argument insuffisant. La génération philosophique de notre temps

est tellement énorgueillie de sa raison, qu'elle ne croit plus qu'à elle-même, et qu'il faut proportionner tout à sa puissance rationnelle ou plutôt tout abaisser à son niveau, pour la déterminer à méditer et à comprendre. Subissons donc cette condition et prouvons d'abord qu'attribuer à l'homme l'invention du but, c'est en détruire la notion.

Quelle serait l'origine humaine de ce but? On répondra qu'il émane d'une tendance innée ou d'une raison naturelle dont chacun de nous est doué. Telle est, en effet, la solution ordinaire qui est en usage aujourd'hui, à l'occasion de tous les problèmes du même genre. Mais, elle ne convient nullement dans la question qui nous occupe. D'une source, telle que l'instinct ou la raison, il ne peut sortir rien de semblable à ce que nous avons décrit sous le nom de but. Un but, en effet, est quelque chose qui n'est pas nous, puisque nous devons nous y dévouer et y sacrifier notre personnalité, nos instincts, nos tendances et notre raison même; un but est quelque chose, qui est placé en dehors de notre être, toujours visible, toujours en évidence devant nous, et qui se présente comme un terme à atteindre dans une longue carrière que nous avons à parcourir; quelque chose d'indépendant de nous, car la plupart des hommes ne le croient jamais à leur portée, ni jamais réalisable. Lors même qu'on l'a atteint, on doute encore qu'on l'ait véritablement

en sa possession. Or, une tendance innée ou une idée émanée de la raison, seraient précisément le contraire de ce que nous venons de décrire; elles auraient des propriétés inverses. En effet, une tendance, une impulsion instinctive ou une idée rationnelle sont des choses existant en nous, toujours à notre portée, et dans notre dépendance; ce qui est complètement opposé aux caractères propres au but. Leur manière de se manifester, ne les différencie pas moins : elles sont d'abord invisibles à tel point qu'on ne se doute pas même qu'elles soient en puissance, ce qui n'arrive jamais à un but qui est toujours d'autant plus évident qu'il est plus voisin de l'époque où il a été révélé ou enseigné. De plus, ces choses sont obscures et vagues d'abord; puis elles s'éclaircissent avec le temps et par l'usage : ce qui les montre encore entièrement différentes du but, qui est d'autant plus net et plus apercevable que l'on est plus près de sa naissance et que l'on a réalisé un moindre nombre des principes qui y sont contenus. En définitive, une tendance ou une idée rationnelle existent d'abord à l'état enveloppé; puis, elles sont développées, petit à petit, jusqu'à manifestation complète; ce qui prouve qu'elles sont les sujets et non le but de l'activité humaine. Ainsi, il n'y a dans ces phénomènes rien qui nous rappelle les conditions que nous avons exposées précédemment lorsque nous étudions es pro-

priétés d'un but d'activité individuel ou social. Si l'homme n'avait pas d'autre guide que des phénomènes de ce genre, jamais rien ne serait pour lui percevable à l'avance, jamais il ne saurait où il va ni ce qu'il doit faire ou ne pas faire ; jamais rien ne pourrait être prévu ; toutes choses seraient comme spontanées ; on n'aurait besoin d'aucune direction ; il suffirait de se laisser aller ; les termes parcourus seraient seuls visibles ; jamais on ne verrait même le terme immédiat à atteindre. Enfin, on ne posséderait rien de nettement formulé, rien qui fut clairement proposé comme objet à nos efforts, rien qui nous offrit le tableau d'une réalisation placée à grande distance de nous. Ainsi, par la simple énumération de ce qui est propre, comme de ce qui manque, aux œuvres de l'instinct et de la raison, nous acquérons la preuve qu'il ne peut s'y rencontrer rien de semblable à ce que nous avons reconnu exister, sous le nom de but. Que l'on juge, en conséquence, à quel point on en altère la notion, lorsqu'on en cherche l'origine dans les aptitudes humaines !

De l'altération apportée à la notion de but, il s'en suit qu'on le méconnaît dans l'histoire. Comme la plupart des historiens, on ne voit plus dans celle-ci que des passions, des intérêts et des raisonnemens humains ; on n'y voit, en un mot, d'autre force que celle qui émane des individus. Comment

croire, en effet, que le progrès, c'est-à-dire le bien, aît été produit par la croyance que nos ancêtres ont eu dans ce que nous considérerions comme une erreur? Car ne serait-il pas absurde de penser que le bien puisse sortir d'un égarement de la raison, puisque ce serait admettre que la vérité et la science sont choses nuisibles ou au moins inutiles! En conséquence, par fidélité à la logique, l'historien qui ne veut rien voir de surnaturel parmi les hommes, sera obligé de mettre de côté précisément ce qui les a conduit jusqu'à ce jour, ce qui a été leur lumière et leur phare; il altérera les traditions et engendrera de cette manière, une sorte de monstre sans tête, dépourvu de vie morale et incapable de rien produire d'utile. S'il arrivait qu'il réussît, par mille efforts, à faire apparaître quelqu'obscur mouvement d'avancement; celui-ci d'abord resterait vague, douteux, indécis, impropre à fournir aucun moyen d'affirmation pour l'avenir; en outre, on pourrait être certain que l'auteur n'a obtenu une espèce de succès dans une intention préconçue, que parce qu'il a mis de côté la moitié des faits, la moitié de l'histoire, en sorte qu'il serait aisé, par la méthode inverse, de lui opposer une négation radicale, propre à détruire son édifice, aussi facilement, que difficilement il l'aurait élevé. Quant aux conséquences morales de pareils travaux, le lecteur ne peut en

conclure un autre enseignement que celui-ci, à savoir, qu'il suffit aux hommes de consulter leurs passions, leurs intérêts, et les aperceptions de leur raison pour faire avancer l'humanité et la pousser quelque part, en quelque point dont on n'a nulle connaissance, et dont on aurait tort de s'inquiéter autrement.

L'opinion que nous critiquons, est d'ailleurs sujette à mille objections qu'il serait trop long d'énumérer en ce lieu. Nous les résumerons toutes en une seule formule, et, afin de la préciser, nous reprendrons le langage rigoureux que nous avons abandonné un instant pour poursuivre l'erreur qui nous occupe encore; voici cette objection : *Dire que l'activité de l'homme engendre le but de ses actes, c'est affirmer, en d'autres termes, que l'activité progressive produit sa propre cause, ou que l'effet engendre sa cause*. C'est le superlatif de l'absurde !

Ne nous arrêtons pas d'avantage ; reconnaissons que ce n'est point l'espèce humaine qui s'est créée elle-même; que ce n'est point elle qui s'est donnée au monde, ni qui s'est fait progressive; ce n'est point elle qui s'est produite active et passive à la fois, ainsi que le milieu qui l'entoure; ce n'est point elle qui s'est donné la loi de ses actes, ni la loi de ses relations; ce n'est point elle enfin qui s'est donné un but. Dieu a tout fait, le monde et l'homme; et

il a révélé à celui-ci le but qui doit le conduire et le conserver à travers les siècles et les forces puissantes de la nature.

C'est ainsi que l'idée progrès sérieusement définie, étudiée dans les corollaires, ontologiques et logiques, qui en découlent, conclut directement à la croyance qui a été généralement admise par toutes les générations humaines ; c'est-à-dire, à reconnaître que l'homme a reçu de Dieu même, la révélation de ses devoirs ou de sa fonction.

En apercevant ce résultat, en voyant le principe d'une science toute nouvelle, démontrable par les faits, et l'on peut le dire, déjà démontrée, en voyant de ce principe découler une conséquence qui, jusqu'à ce jour, n'a été fondée que sur la foi, il est naturel de penser qu'il n'y aura pas un seul partisan de cette foi qui ne s'empresse de l'accueillir, et de le reconnaître. Cependant il n'en a pas été ainsi généralement. Il est vrai que le nom de ce principe, le mot progrès, a été usurpé par plusieurs doctrines qui en ont altéré le sens ; il est vrai que, par suite de cette usurpation, il n'a plus, dans beaucoup d'esprits, qu'une signification vague ; mais ce n'est pas à ces fausses doctrines qu'on s'est adressé ; on ne leur a pas nié, comme nous le faisons, le droit de se servir même du mot. C'est à nous qu'on a opposé des objections. Chose singulière, que, ce qui est le plus pur produit du sentiment chrétien,

soit attaqué par des chrétiens! Chose plus singulière encore, c'est que des chrétiens attaquent une idée avant de l'avoir suffisamment étudiée! Il faut le dire, cependant, les hommes qui nous ont fait des objections ne sont pas du nombre de ceux qui sont chargés, parmi nous, de conserver l'intégrité du dogme et l'unité de la foi. Or, quelle objection nous a-t-on faite? ce n'est pas une objection historique : il n'y en a pas de possible! On nous a opposé que la doctrine du progrès était contraire à celle de la chute et que l'une mettait l'autre à néant. Or, quest-ce que la chute, c'est le péché de désobéissance! Parce que l'homme a désobéi une fois, cent fois, mille fois même, est-ce une raison de conclure qu'il n'a jamais obéi et qu'il a constamment déserté le but qui lui était proposé? Les livres saints, les dogmes reçus dans l'Eglise, et l'histoire, protestent contre une pareille affirmation. Parce que l'homme est en état de péché, est-ce une raison de conclure qu'il ne puisse produire des œuvres méritoires et utiles? Tous les théologiens se sont prononcés contre cette conséquence. Nos opposans, lorsqu'ils nous attaquaient, avaient tout oublié; ils usaient, à l'égard du progrès, d'une rigueur contre laquelle ils se fussent révoltés, s'il se fut agi d'eux-mêmes. Nous ne nous occuperons, pas, au reste, davantage de ce genre d'objections; une discussion, sur cet objet, serait ici complètement déplacée. Nous ren-

voyons, à cet égard, à notre *Traité de Philosophie*, tom. 3, page 119 et suivantes. On a dit du progrès, que c'était une sorte de fatalisme. Cela est vrai quand on voit ce mot uniquement dans l'usage qu'en a fait le panthéisme ; car dans celui-ci, où tout est nécessaire et fatal, il n'y a de liberté nulle part. Mais, nous prouverons plus tard, que le progrès, compris dans le vrai sens que nous avons cherché à établir, concorde parfaitement avec la liberté de l'homme. Nous avons dit plus haut qu'il y avait, toujours simultanément, deux séries : l'une croissante, celle du bien; l'autre décroissante, celle du mal.

Or, chacun de nous est libre de se ranger dans l'œuvre appartenant à l'une ou à l'autre série ; il use de sa liberté, là comme partout ailleurs, entre les deux limites extrêmes, de l'excès du bien et de l'excès du mal. S'il est, jusqu'à ce jour, constamment arrivé que la série du bien a été croissante, cela ne prouve rien contre le libre arbitre ; cela montre seulement que la majorité des hommes a préféré la bonne voie à la mauvaise.

Enfin, pour terminer l'énumération des accusations adressées à la doctrine du progrès, quelques personnes lui reprochent de prétendre à une perfectibilité infinie de l'espèce humaine ; quelques autres d'enseigner que celle-ci est indéfiniment perfectible. Mais ces observations ne touchent point

le progrès lui-même ; elles s'appliquent uniquement à quelques-unes des théories erronnées qui en ont usurpé le nom. Il est donc inutile de nous arrêter sur des objections qui ne s'appliquent à rien de ce qui est contenu dans cet ouvrage.

CHAPITRE VII.

DU PROGRÈS DANS L'ORDRE UNIVERSEL.

Signes de progression dans l'ordre des choses créées étrangères à l'espèce humaine. — Considérations géologiques. — Phénomènes embryogéniques.—Induction qui résulte de la comparaison de ces deux ordres de faits. — L'espèce humaine est le fait caractéristique de la période géologique où nous vivons. — Conséquences morales de ce fait. — Il en résulte en outre que le progrès est un fait appartenant à l'ordre universel. — Observations sur l'alliance de cette loi avec la liberté humaine.

Les faits historiques ne sont pas les seuls où l'on aperçoive le signe d'un mouvement progressif. Ce caractère se trouve empreint dans un grand nombre de faits étrangers à l'espèce humaine et qui appartiennent à l'ordre des choses que Dieu a créées. Ainsi, en zoologie, en phythologie, en géologie, en embryogénie, on reconnaît aujourd'hui qu'il y a des séries. Nous reviendrons plus tard sur cette circonstance remarquable. En ce moment, nous ne

nous occuperons que de ce qui est relatif à la constitution du globe terrestre, parce qu'il en sort une considération importante propre à confirmer l'une des thèses énoncées dans les chapitres précédens.

L'état phénoménal, où nous vivons, a commencé. Il a été précédé par plusieurs états différens les uns des autres dont l'empreinte est marquée sur le globe; les recherches et les discussions géologiques modernes ne laissent pas de doutes à cet égard. Les couches superposées qui forment l'écorce du globe, annoncent qu'il y a eu, avant nous, une succession de temps divers très différens du nôtre. Chacune de ces couches conserve, dans son sein, les débris des êtres qui en animaient la surface. Chacune d'elles est caractérisée, par les squelettes, et les empreintes d'une classe spéciale d'animaux. Plus on s'enfonce, plus ceux-ci sont d'une organisation inférieure en ce qui se rapporte à la vie de relation; plus on se rapproche de notre sol, plus les organisations se relèvent et nous révèlent des existences physiologiques rapprochées de la nôtre : mais, nulle part, l'on ne rencontre rien de semblable à nous; ce sont, tout au plus, quelques analogues de nos animaux domestiques.

Lorsqu'on examine l'embryon humain, le fœtus encore enfermé dans le ventre de la mère, et qu'on en suit le développement depuis le moment où il paraît sous forme d'ovule, jusqu'à celui où il pré-

sente une formation achevée, on le voit passer par des états d'animalité différens comme s'il s'élevait, par des évolutions successives, du rang animal où l'organisation est la moins riche et la plus simple, jusqu'au degré où elle est la plus compliquée et la plus puissante, c'est-à-dire jusqu'à l'homme. On retrouve, dans le globe, quelque chose d'analogue à cette croissance, qu'on appelle embryogénique. Lorsqu'on compare les fossiles enfermés dans les diverses couches superposées de l'écorce terrestre, on reconnaît qu'en s'élevant successivement du terrain le plus ancien au plus moderne, ces débris présentent une progression, dans les formes animales, qui, non seulement est analogue, en principe, à celle qu'on observe dans le développement du fœtus, mais encore offre le même ordre de croissance. Il existe entre cette série zoologique, dont chaque terme caractérise ainsi une des époques du globe, et la série des transformations dont chacune marque, comme nous venons de le dire, une des périodes du développement fœtal, de tels rapports, qu'on est naturellement conduit à induire que les périodes géologiques ont été une préparation au phénomène où nous vivons, comme les périodes embryonnaires sont une préparation au degré d'organisation propre à l'homme physique.

Cette considération n'est point sans importance philosophique. En effet, indépendamment de toute

autre preuve, indépendamment de celles que nous avons fait précédemment valoir, elle suffit pour nous montrer que la présence de l'humanité, dans le monde actuel, n'est point un accident, ni un phénomène indifférent, mais un fait caractéristique appartenant à l'ordre universel; elle nous apprend que celle-ci ne règne qu'à certaines fins et à certaines conditions; qu'elle est, en un mot, fonction d'une époque qui est, elle-même, fonction d'un plan immense qu'il ne nous est pas donné de connaître. L'humanité, en se plaçant au point de vue de son rôle géologique, ne peut douter que son existence n'ait un but autre qu'elle-même; elle ne peut douter qu'elle ne soit, ici-bas, pour amener un résultat qui n'apparaîtra que lorsqu'elle ne sera plus. Elle apprend, par là, comment aucun de ses actes n'est sans importance dans l'ordre universel. Il ne lui est pas difficile de s'expliquer, pourquoi, malgré les droits de souveraineté qui lui ont été donnés sur le monde matériel et quoiqu'elle ait été douée d'une intelligence à laquelle ce monde ne suffit pas, elle y a été, cependant, rattachée par des liens charnels si étroits, que le moindre changement dans les choses physiques l'anéantirait immédiatement. Par là, elle connaît le motif supérieur du plus inexplicable des devoirs moraux qui lui sont imposés; elle sait pourquoi le travail, le dévouement et le sacrifice sont, aujourd'hui, les lois

de son existence. Enfin, de ce point de vue, on arrive à comprendre qu'il soit possible, ainsi que l'affirme la tradition, que les grandes révolutions de nos âges sociaux aient été signalées par quelques phénomènes astronomiques, comme le furent, par de grands cataclysmes, les transformations génésiaques qui devaient conclure à notre espèce.

Ainsi, le progrès serait un fait général; un fait antérieur à l'humanité, et qui, peut-être, devrait lui survivre. Ainsi, il semblerait que Dieu ayant créé l'homme à son image, et voulant que l'humanité fut aussi, en quelque chose, semblable à lui, l'ait, en conséquence, associé momentanément à la création, et l'ait destinée à continuer, dans le monde actuel, son œuvre progressive.

De ce que le progrès serait ainsi l'une des lois générales de la création, il ne faudrait pas en conclure, cependant, que l'humanité n'en soit que l'instrument passif ou qu'en un mot elle ne soit pas libre. Étudions, en effet, cette question du libre arbitre dont on s'est tant occupé à toutes les époques; et nous verrons que l'existence d'un but, d'une fin déterminée, n'est point contraire à la liberté d'action de l'être social, et à plus forte raison à celle de l'individu.

Le libre arbitre n'existe qu'à condition d'un objet sur lequel il puisse s'exercer; car, ce n'est pas autre chose que la faculté de choisir. Sans le milieu,

où nous vivons, si fécond en sujets de détermination, bons ou mauvais, aisés ou difficiles, le libre arbitre serait comme s'il n'était pas, n'ayant ni occasion, ni pouvoir de se manifester.

Or, toutes les choses du monde où nous sommes, et sur lesquelles nous sommes appelés à choisir, toutes ces choses sont enfermées entre deux limites infranchissables, celle du bien, soit matériel, soit moral, et celle du mal, soit matériel, soit moral; et il en est ainsi, soit qu'il s'agisse de l'individu, soit qu'il s'agisse de la société.

Entre ces limites, on ne voit pas ce qui pourrait arrêter le libre arbitre; dans cet espace, les hommes sont souverains maîtres de leurs actions. Il y a mille degrés de bien et de mal à parcourir; il y a mille termes de choix; mais, quoiqu'on veuille, on ne peut aller au-delà des extrêmes qui sont physiquement fixés, matériellement déterminés. Toutes les passions égoïstes, tous les vices, toutes les méchantes actions, ont naturellement pour terme inflexible leur excès même; terme où il n'y a pas de chair qui ne soit satisfaite. Et aussi tous les dévouemens ne peuvent dépasser certains sacrifices.

La présence de ces limites dernières, imposées au bien comme au mal, et entre lesquelles les positions laissées à notre choix sont innombrables, nous explique comment l'ordre subsiste en même temps que la liberté; elle nous explique comment

les caprices du libre arbitre se combinent avec l'immuabilité de la loi providentielle.

Demanderez-vous pourquoi ces limites sont celles du bien et du mal, et non pas d'autres; pourquoi Dieu a placé la volonté humaine dans une alternative si cruelle, de n'atteindre au bien, le plus souvent, que par des sacrifices de soi, et de ne pouvoir se livrer aux voluptés de l'égoïsme qu'en nuisant presque toujours aux autres.

Ce qui s'appelle mal, en point de vue physique ou de notre chair, c'est-à-dire, le travail, la lutte, le sacrifice de nos appétits et de nous-même, c'est ce qu'on nomme le bien, au point de vue spirituel. Or, c'est par ces vertus que nous pouvons mériter aux yeux de Dieu et de nos semblables; c'est par-là, que nous nous rendons dignes d'être aimés, que nous commandons l'affection et la confiance, que nous acquérons l'assentiment même de ceux qui ne nous comprennent pas. Admirable privilège, donné à une créature, de pouvoir librement, et par sa seule volonté, s'imposer à l'amour des hommes et à l'amour du créateur! La vie du juste est, en effet, un bienfait et une séduction de tous les instans. Le mal, au contraire, est toujours oppresseur. Il ne vit que par les victimes qu'il fait; il blesse tout ce qu'il touche; il repousse et révolte tous ceux qui l'approchent, et il les donne pour partisans au bien. L'homme, qui choisit la voie du dé-

vouement, concourt volontairement à l'accomplissement de l'œuvre progressive. Quant au méchant, il ne compte plus, en quelque sorte, dans l'espèce humaine. En consentant à devenir l'esclave de ses intérêts et de ses passions, il a abdiqué sa liberté ; il s'est rendu le sujet de ce mouvement fatal dont nous avons parlé plus haut, et dont nous parlerons longuement plus tard. Il fait, enfin, partie de ce vil troupeau dont les œuvres sont sans avenir et sans valeur dans les choses humaines. Heureusement, il y a bien peu d'hommes qui soient assez méchans pour n'avoir pas, dans leur vie, produit une seule action utile ! Mais, enlevez par la pensée ces conditions du libre arbitre ; supposez que l'œuvre du bien soit un plaisir ou un intérêt comme l'œuvre du mal ! vous supprimez, à l'instant, toute vertu, toute affection, toute autorité morale; il n'y a plus de dévouement, plus de bonté, plus d'amitié, plus de confiance. Vous ne laissez à l'homme que le choix des vices, ou, plutôt, vous lui ôtez toute possibilité de choisir ; car, ainsi que nous l'avons dit, les passions sont des appétits qui dorment et s'éveillent chacun à leur tour. En un mot, vous avez changé la face du monde à tel point qu'il ne vous est pas donné d'imaginer ce qu'il serait, si vous pouviez réaliser votre hypothèse. Donc, demander pourquoi les limites du libre arbitre sont celles du bien et du mal, et non pas d'autres, c'est demander

pourquoi Dieu, nous a donné la liberté, pourquoi Dieu a fait ce monde et non pas un autre.

Outre les limites extrêmes du bien et du mal, entre lesquels se meut le libre arbitre, il y a celles de temps et de lieu. La vie de l'humanité, comme celle de l'individu, est enfermée dans un espace. Un temps nous est accordé pour opérer ce que nous sommes appelés à produire. Dans cette étendue, l'humanité est souveraine maîtresse de ses actions; et, en supposant que, sourde à toutes les tendances, à tous les besoins, à la raison déposée dans son sein, méconnaissant tous les avis qui lui sont donnés, elle restât agissant directement contre sa fin terrestre et spirituelle, un acte de la volonté divine suffirait toujours pour réparer tout ce qu'elle aurait manqué à faire.

LIVRE II.

Méthodes de la Science de l'Histoire.

—

CHAPITRE I.

CONCLUSIONS DU LIVRE PRÉCÉDENT.

Lorsqu'on s'est convaincu que l'humanité est progressive, on est, dès ce moment, certain que les souffrances actuelles ne sont que passagères, et que les nations sortiront un jour du milieu des circonstances qui leur pèsent. En effet, il y a équation complète entre les idées comprises sous ces divers mots, progrès, perfectionnement, amélioration, etc. Car il serait absurde en logique, et révoltant en sentiment, d'admettre que le perfectionnement dans les choses humaines fût de les rendre pires.

L'espoir que les souffrances actuelles des hommes ne seront pas, à tout jamais, le partage de leurs enfans, est consolant, sans doute; mais il ne suffira pas aux esprits sérieux qui s'occuperont de ces questions. Ils chercheront comment leurs semblables pourront s'affranchir. Cet espoir ne suffira pas non plus aux hommes doués de sympathie; car ceux-là sentent trop vivement les maux qui les entourent, et le malaise qu'ils y puisent est trop grand, pour qu'ils ne s'efforcent pas d'adoucir une douleur insupportable, en s'occupant des moyens d'en tarir la source. Passons rapidement en revue les diverses pensées qui peuvent naître dans les intelligences de cet ordre. Cet examen sera un enseignement, et en même temps une confirmation de la route où nous nous engageons.

Il est d'abord évident que les misères sociales ne sont point arrivées par l'intervention d'une puissance quelconque en dehors de l'humanité. Nulle force, sur la terre, n'existe hors de son sein, qu'elle ne soit capable de combattre et de surmonter. C'est par une succession de révolutions ou de transformations opérées par elle, sur elle, chacune nettement désirée, parfaitement raisonnée, et bien calculée, faite, enfin, avec amour et dévouement, que la société Européenne est arrivée à l'état de discordance dont elle souffre. On peut dire qu'elle a voulu positivement, l'un après l'autre, les divers actes dont la

fin a été ce que nous éprouvons aujourd'hui. Maintenant encore, c'est sous l'influence de sentimens, dont l'origine est toute entière dans son sein, qu'elle s'agite et crie. Or, puisque, par sa propre force, l'humanité est arrivée où nous sommes, elle en peut, elle en doit aussi sortir par sa propre force. D'où pourrait-il lui venir des secours? de Dieu seul; mais Dieu l'a faite libre, et ne parle jamais aux hommes que par une voix humaine. Elle doit donc mettre sa confiance en elle-même; elle aura raison de ne point attendre; car rien ne lui viendra, si elle ne le trouve; elle ne trouvera rien, si elle ne le cherche; elle n'obtiendra rien, si elle ne le veut. Il faut donc nous mettre à l'œuvre.

Lorsque la médecine n'est point encore un art raisonné, ou lorsque la physiologie individuelle se tait, sur un point quelconque, on procède empiriquement. La maladie étant donnée, on essaye successivement des médicamens, abandonnant l'un pour passer à un autre, lorsqu'on a vu le premier manquer l'effet qu'on en attendait. De cette manière, et à force de tâtonnemens douloureux, on arrive, quelquefois, à trouver le remède qui guérit. Mettons que le malade soit l'humanité : il faut chercher le remède qui pourra la guérir; procéderons-nous en empiriques; faudra-t-il qu'elle subisse l'application d'une suite de tâtonnemens et d'essais, encore, dans une espérance incertaine?

Cela serait triste à penser, vain à conseiller, et absurde à croire. Irons-nous demander un spécifique aux publicistés de notre temps? mais ils ne nous enseignent rien qui ne soit, ou qui n'ait été. Ainsi, les uns ont formulé, avec sagacité, la loi du mouvement social actuel; ils en ont déterminé le principe, et, à genoux, devant leur travail, ils en font la règle éternelle des sociétés humaines; en d'autres termes, ils affirment qu'il n'y a rien, ou presque rien, à changer. D'autres préfèrent quelqu'un des systèmes politiques qui ont existé ici, ou là-bas; pour ceux-là, rien de mieux que de faire un, ou deux, ou trois pas en arrière. D'autres, encore, ont combiné les systèmes de diverses dates, afin d'annuler les avantages des uns par les inconvéniens des autres. Nous ne rencontrons là que des moyens déjà jugés; et, puisque nous croyons que l'humanité est progressive, nous nous garderons bien de chercher à la guérir, en lui appliquant ce qu'elle ne put supporter autrefois, ou ce qu'elle rejette aujourd'hui. D'ailleurs, cette tendance progressive d'amélioration nous étant prouvée, nous ferons mieux d'y chercher l'indication du remède; il nous est même déjà facile de voir, qu'en admettant le progrès, nous admettons aussi, par définition, qu'elle parcourt une série linéaire de termes enchaînés entre eux dans une progression régulièrement ou mathématiquement croissante, et que nous pouvons espérer par-

venir à en connaître la loi. Laissons donc tous ces rêves d'antiquaires; attachons-nous à l'indication; mais gardons-nous de nous trop hâter; gardons-nous de chercher notre instruction dans des tentatives purement expérimentales. Depuis quarante ans, en France, tous les gouvernemens qui se succèdent sur le sol, ne font autre chose. Il semble que notre malheureux pays soit l'âme vile sur laquelle on s'est dit, faisons une expérience.

Sans doute, quand on est en présence des maux dont souffre la société, lorsqu'on croit en avoir trouvé la signification, et saisi la nature, on est sentimentalement porté à en appeler brusquement à un état contraire; en haine du système qui fait souffrir, on veut, de suite, avoir recours à un système qui soit directement opposé. Il n'est point difficile, et c'est le fait du premier mouvement, lorsqu'on pense connaître le fait qui produit le mal, de nommer le fait qui en paraît le remède, parce qu'il en est complètement le contraire. Mais, qui nous assurera que nous ne nous trompons pas sur l'origine du malaise social; comment nous convaincre que nous la connaissons toute entière; d'où saurons-nous si notre remède ne va pas guérir une maladie par une autre? En d'autres termes, comment démontrer que c'est telle cause, plutôt que mille autres qui pourraient exister? En effet, l'immense difficulté, dans les choses sociales, c'est

de pénétrer dans les entrailles de l'humanité, non-seulement pour reconnaître le besoin présent, mais encore pour découvrir le besoin qu'elle éprouvera pendant des siècles. Cette difficulté est si grande, que l'on peut nommer le petit nombre de ceux qui, dans la longue vie de l'humanité, se sont distingués par une découverte de ce genre : cette difficulté est si grande, que, de nos jours, les hommes nombreux qui font de la politique leur unique affaire, ne se sont pas même encore aperçu de l'origine du malaise social actuel, et qu'ils s'acharnent, pour le détruire, à des œuvres sans rapport avec lui.

Cependant, supposons que l'idée générale d'un système social opposé en principe au système qui fait souffrir, ait été trouvé par sympathie : supposons que, par des déductions tirées de cette hypothèse, on découvre quelques principes suffisans pour offrir les bases d'une association politique, suffisans pour nous faire penser que nous possédons une doctrine à peu près complète. Ces conditions ne suffiront pas pour la faire admettre. Quelque soit le nom dont elle se décore, on lui demandera ses titres ; on lui demandera si elle est la meilleure ; on voudra qu'elle se fasse aimer pour elle-même, et non estimer seulement pour ses bonnes intentions ; enfin, on voudra savoir comment et par quels moyens elle espère parvenir à se réaliser.

Une doctrine nouvelle n'est reconnue vraie par

l'humanité, et elle n'a en effet cette qualité, que du moment où elle remplit les trois conditions suivantes : 1° de se faire aimer pour elle-même, indépendamment de toutes les sympathies puisées dans l'état actuel, qui ne doivent lui servir que d'introduction ; 2° d'être démontrée supérieure rationnellement à toute autre ; 3° et, enfin, de nature à faire sa place dans le monde par sa propre force, ou, en d'autres termes, d'inspirer la confiance d'une réalisation inévitable et complète.

Nous insisterons, un instant seulement, sur cette troisième condition ; les deux premières sont évidentes. Quant à cette dernière, elle n'est point sans doute toujours absolument indispensable, lorsque les autres existent : on a des exemples de systèmes qui se sont fait adopter, et qui ont eu un commencement d'exécution, sans qu'ils eussent complètement satisfait à cette clause ; disons cependant, en passant, que ceux-ci étaient critiques, et ne durèrent que comme essais. Mais pour qu'une doctrine ait la valeur qui s'attache aux choses durables, pour qu'elle ait le caractère de solidité qui donne la confiance aux hommes, il faut, nous le répétons, qu'elle s'annonce comme apportant des promesses qui seront inévitablement réalisées, et qu'elle se fasse reconnaître, en quelque sorte, comme capable de se réaliser par elle-même. Cette condition correspond au sentiment qui dicte, à tout disciple, cette question

qu'il adresse à son maître : comment ces choses pourront-elles s'établir ? Or, une doctrine n'a que deux manières de répondre à une semblable demande : c'est de prouver, soit qu'une puissance surhumaine l'a marquée pour but à l'humanité, soit qu'il est dans la nature de l'être humain d'arriver à tel but, et par des procédés de telle espèce. La réunion de ces deux derniers moyens de démonstrations achevera de réaliser le plus haut degré de conviction possible.

En résumé, pour qu'une doctrine acquière la valeur sociale la plus haute, il faut que, sous tous les rapports, elle soit reconnue n'être autre chose qu'une prévision de l'avenir ; car aimer ce qui n'est encore qu'une doctrine, c'est aimer une espérance ou désirer ; et cet acte, comme celui de démontrer et de sentir une force ou un règne inévitable, c'est toujours prévoir. La foi, en un mot, n'est autre chose que l'assentiment, dans une seule pensée, du sentiment, du raisonnement, joint à la conviction de la force.

Une croyance, puisée uniquement dans la sympathie et ne possédant pas d'autre appui, peut produire un emportement de dévouement passager ; mais, elle ne résistera pas, avec constance, au scepticisme rationnel et aux impulsions incessantes des passions et des intérêts individuels. Quant à une croyance purement rationnelle, elle cédera toujours

à un intérêt immédiat; il n'y a pas d'exemple d'homme qui ait donné sa vie plutôt que de désavouer une pensée purement scientifique : quant aux passions et aux attachemens égoïstes ou individuels, ils ne peuvent être vaincus que par la conviction en une force plus puissante qu'eux, et qui les brisera s'ils n'obéissent.

Hâtons-nous donc, sans plus tarder, d'entrer dans une voie où nous avons l'espérance de trouver une démonstration capable de convaincre les esprits les plus rebelles, et de persuader, même aux ambitieux et aux égoïstes, que leur intérêt est de concourir à la conquête d'un avenir où les croyances seront affermies, où toute faim sera rassasiée, et toute espérance satisfaite,

---

CHAPITRE II.

EXPOSÉ DES DIVERS MOYENS DE PRÉVOYANCE USITÉS DANS LES SCIENCES NATURELLES : APPLICATION DE CES MOYENS A L'HISTOIRE.

Deux degrés de prévoyance scientifique. — Celle qui résulte de la connaissance de l'ordre de succession des phénomènes. — Celle qui résulte de la connaissance de la loi de génération des phénomènes. — Ces deux modes de prévoyance sont fondés sur l'admission de deux ordres de faits, celui des constantes et celui des variations. — Pour démontrer que l'histoire peut se prêter aux deux modes de prévoyance indiqués, il suffit de montrer qu'elle offre des constantes et des variations. — Or, c'est ce qui existe.

Toute science est, sous le rapport de la prévision, susceptible de deux états différens ; l'un, où la prévoyance est déduite d'une probabilité acquise par l'observation, probabilité d'où il résulte que les phénomènes se passent d'une certaine manière, ou se succèdent dans un certain ordre ; l'autre, plus parfait, où la prévoyance est fondée sur la possession d'une formule exprimant les relations réciproques de dépendance et de causalité exis-

tant entre les phénomènes. Toutes les spécialités actuelles, dans les sciences naturelles, sont, en raison de l'avancement particulier qu'elles ont acquis, dans la première ou dans la seconde de ces deux positions.

Ainsi, il y a deux degrés de prévision scientifique; l'un, où elle est fondée sur la *connaissance de l'ordre de succession des phénomènes*; l'autre, où elle ressort de la *connaissance de la loi de génération de ces phénomènes*.

Nous croyons utile d'insister sur la valeur relative de ces deux moyens. La supériorité du second est évidente. En effet, dans le premier des deux états scientifiques, on sait seulement, un phénomène étant donné, que tel autre a précédé et que tel autre succédera; tandis que, lorsque l'on connaît la loi de génération des phénomènes, on s'élève au-delà même de l'observation; on prévoit des faits qu'on n'a jamais aperçus, des événemens qu'on n'a jamais vus. Aussi, est-ce à atteindre ce degré, que tend inévitablement toute spécialité qui n'y est pas encore parvenue?

La certitude relative de ces deux modes repose sur l'admission de deux principes primitifs dont nous devons dire quelques mots, attendu qu'ils nous serviront d'intermédiaires pour démontrer la possibilité de nous servir, dans l'histoire, des moyens dont il vient d'être question.

Toute recherche, en vue d'une prévision scientifique à établir, repose sur l'admission simultanée des deux conditions suivantes : l'existence d'une *constante* ou d'un principe invariable dans l'ordre de production phénoménal, et celle d'une variation quelconque dans les manifestations elles-mêmes. L'admission de ces deux faits est également nécessaire. En effet, si l'on ne croyait pas à une constante, générale, universelle, d'où dérivent toutes les constantes spéciales, il n'y aurait rien à induire de l'étude du passé quant à la connaissance de l'avenir, il n'y aurait aucune possibilité d'affirmer que telle cause amènera tel effet. De même, s'il n'y avait pas variation, c'est-à-dire pluralité de phénomènes, il n'y aurait point lieu de prévoir ; supposons, par exemple, qu'il n'y ait plus de nuit, et qu'il fasse constamment jour, il n'y aurait lieu à aucune prévoyance à ce sujet. Ainsi, tout essai du genre de ceux dont nous nous occupons, suppose l'admission simultanée d'un principe d'ordre invariable, ou d'une constante motrice, et d'une variation quelconque dans la manifestation des phénomènes.

Pour démontrer que l'on peut faire de la collection de nos faits historiques, le même usage scientifique auquel on fait servir toute autre espèce de collection de faits ; pour démontrer que l'histoire, en un mot, peut se prêter aux deux moyens

de prévoyance précédemment indiqués, il suffit de faire voir que cette histoire offre des constantes et des variations. C'est ce que nous allons faire.

Jusqu'à ce jour, l'existence de *constantes* dans la vie de l'humanité, a été généralement admise par les divers auteurs qui se sont occupés de politique; bien plus, ils n'ont vu et constaté que ce seul fait : seulement ils ont varié, quant à la désignation de la cause; les uns le voyant dans l'organisation individuelle; les autres, dans la raison de l'homme; les uns, dans les nécessités constitutives du pouvoir; les autres, dans le sentiment religieux; les uns, dans le besoin de l'échange; les autres, dans le climat, etc.; mais tous ont admis que l'humanité tournait dans un même cercle de conceptions et d'actes. C'est par suite de cette erreur, qu'ils n'ont pas aperçu le progrès. Aussi, on ne nous niera point l'existence de constantes en général. Nous ne pouvons, même, rencontrer d'objections à notre doctrine, que de la part de ceux qui admettent les constantes, comme des absolues. En conséquence, considérant celles-ci comme prouvées par une multitude de livres, nous allons passer à l'examen du second principe.

Lorsque l'on envisage, d'une manière abstraite, les conditions d'existence de l'individu ou des nations, il est certain que l'on ne peut apercevoir de variations; mais lorsque l'on descend dans le

fait, il n'en est plus de même. On trouve que ce principe abstrait ne se résout jamais absolument de la même manière, et qu'il est susceptible d'une multitude de réalisations et de pratiques différentes. C'est là l'origine des variations qui constituent le mouvement progressif de l'humanité.

Ainsi, les aptitudes des hommes sont toujours dans le même nombre; les zoologistes vous prouveront qu'une seule faculté ajoutée, changerait la nature humaine. Mais, par suite de la longue suite de générations se succédant dans une série d'états de civilisations croissantes, les aptitudes ont varié en ce sens, qu'elles sont devenues plus puissantes et plus étendues. Non seulement elles sont devenues plus puissantes et plus étendues; non seulement, à cause de cela, elles sont devenues plus exigeantes et plus actives, mais encore les appareils organiques se sont développés; aussi, peut-on affirmer, en général, que, par suite de la longue civilisation, les hommes sont devenus non seulement moralement meilleurs, mais encore physiquement, en sorte que la différence des races d'hommes aujourd'hui vivantes, n'est que l'expression de la différence des états de civilisation actuellement dispersés sur la surface du globe.

Le milieu sur lequel, et à l'occasion duquel ces aptitudes s'exercent, est de deux sortes : humain, et étranger à l'homme, ou brut en quelque sorte.

Or, quant au monde humain, le besoin de la vie sociale a toujours été le premier de tous les intérêts. Mais cette vie sociale offre une multitude de possibilités ou de pratiques différentes, et, en conséquence, donne l'occasion d'une multitude d'expériences : c'est une suite d'essais pour trouver le meilleur régime; de là, une incitation continuelle à changer dans l'espérance du mieux; ajoutez à cela le développement des aptitudes qui s'opère incessamment, et vous comprendrez que nécessairement il s'y produit des variations considérables. Le monde brut, lui-même, sur lequel nous agissons, bien que restant le même quant au nombre des phénomènes, change quant à l'intensité relative de ces phénomènes. Ainsi, notre longue action sur ce domaine l'a rendu plus approprié à notre existence; elle l'a perfectionné dans notre sens. La nature physique est modifiée à notre profit, cependant elle n'est point changée; car les physiologistes vous diront qu'en supposant une seule classe de phénomènes naturels de plus ou de moins, la vie de notre espèce n'est plus possible.

Ces facultés, ce monde extérieur humain et brut, ont toujours agi les uns sur les autres dans le même sens; voilà la constante : seulement, comme les facultés se sont accrues en énergie, que le monde extérieur a été de plus en plus approprié à cette énergie, il en est résulté une succession régulière

de variations, c'est-à-dire ce mouvement que nous nommons progressif, et dont nous nous sommes occupés plus haut.

Au reste, dans le sujet spécial que nous traitons, il est facile de déterminer nettement, et de faire saisir, par tout esprit, la nature des deux espèces de faits dont il s'agit, en en montrant la cause. Les origines des constantes sont le but d'activité de notre espèce, notre spontanéité, et tous les élémens actifs qui lui sont subordonnés ; les variations sont l'expression de toutes les difficultés qu'offrent notre connaissance du but d'activité, notre degré d'intelligence ou de travail, en un mot, tout ce qui se rapporte à la pratique ou à la réalisation de ce but ; c'est-à-dire, les luttes de diverses natures que l'homme est obligé de soutenir, soit contre le monde extérieur, brut et humain, soit contre le monde même de ses propres passions : elles sont l'occasion et la preuve de son libre arbitre.

Il est inutile de nous arrêter plus longtemps dans cet examen; on pourrait en renforcer la conclusion, en établissant une comparaison entre des états sociaux séparés par de longs espaces séculaires, et en faisant saillir toutes les différences qu'ils présentent relativement les uns aux autres. Mais, plus tard, ces questions seront traitées, en sorte qu'il serait superflu de s'en occuper en ce

moment. Il est suffisamment démontré maintenant, que l'histoire présente les deux conditions principales nécessaires à la fondation scientifique; il nous reste seulement à nous occuper des procédés d'arrangement qui doivent servir à la construction de l'instrument avec lequel nous devons essayer de découvrir l'avenir, et même de deviner le passé antérieur à l'histoire.

CHAPITRE III.

MÉTHODE DE PRÉVOYANCE DÉDUITE IMMÉDIATEMENT DE LA CONSIDÉRATION DU PROGRÈS,

De la considération du progrès émane l'idée de série. — De l'application de cette idée aux faits historiques.—Procédé pour construire les séries. — Ce procédé constitue le moindre degré de la prévision scientifique, celui où elle résulte seulement de la connaissance de l'ordre de succession des phénomènes ou de la manière dont ils se passent.

Lorsque l'on s'est démontré, ainsi que nous l'avons fait, que le progrès est l'un des effets les plus généraux, l'un des motifs les plus constans de l'activité humaine, on est conduit, par définition, à admettre que l'histoire de l'espèce humaine ne peut présenter que deux ordres de faits : les uns, nuisibles, et qui diminuent successivement ; les autres, utiles, et qui grandissent au fur et à mesure que les autres sont amoindris. Ainsi, on trouve, tout de suite, l'indication de deux séries directement en opposition l'une à l'autre, et dont la formule est facile

à imaginer, à l'aide de quelque réflexion; l'une, par exemple, sera désignée par ces mots : amélioration de la condition sociale de la classe la plus nombreuse ; l'autre, par ceux-ci, diminution de l'exploitation de l'homme par l'homme. Ces séries pourront engendrer, par de simples définitions, plusieurs séries secondaires, comme, par exemple, tendance pacifique en opposition avec amoindrissement du système guerrier ; accroissement de l'influence morale et scientifique, diminution de celle exercée par la force, etc. Telle est la première conclusion scientifique qu'il semble naturel de déduire de l'idée progrès. Si l'on continue alors à en chercher toute la valeur, et si l'on veut en tirer toutes les conséquences possibles, on réfléchira que ce progrès sera au futur ce qu'il a été dans le passé ; on lui accordera nécessairement un avenir : de cette manière, on y trouvera un moyen de prévoyance ; en effet, si l'on se demande quels seront les perfectionnemens futurs? évidemment on sera entraîné à répondre qu'ils auront lieu en conséquence et suivant le sens de tous les perfectionnemens antérieurs : ainsi, la classification des faits historiques, fondée d'après le principe qu'on vient d'établir, sera le moyen d'instituer une certaine prévoyance sociale.

En outre, considérant la tendance à l'amélioration, comme une force qui meut l'humanité, nous

pourrons conclure que la vitesse va croissant en raison de la durée du mouvement; en effet, à chaque pas, les obstacles semblent diminuer; la route à gravir paraît plus douce; et la marche plus rapide, parce qu'elle est plus facile. On pourra même espérer parvenir, avec un peu de soin, à calculer, approximativement, la rapidité des mouvemens sociaux, ou des révolutions à venir. Cette réflexion même expliquera, en outre, pourquoi, au fur et mesure qu'on s'approche de notre âge, les organisations politiques ont moins de durée, et se succèdent, avec une rapidité croissante en raison directe, en quelque sorte, des temps antérieurement parcourus; et cette première conséquence, parfaitement applicable aux réalités du temps présent, sera, une première vérification, propre à démontrer que la méthode employée n'est point sans valeur.

Le procédé à mettre en usage pour construire les séries dont il s'agit en ce lieu, est très simple. Il faut prendre les diverses *constantes* sociales, ou seulement humaines, que l'histoire nous fait connaître; envisager chacune d'elles comme une spécialité à part; en faire, en quelque sorte, une tête de chapitre; et, sous chaque titre spécial, ranger, selon l'ordre de la succession historique, c'est-à-dire par ordre de dates, les variations dont ces constantes sont le siège.

Qu'est-ce, en effet, qu'une constante sociale?

C'est toujours l'un des problèmes, dont la solution est un des élémens constitutifs ou une des conditions d'existence de la société; tels que le but d'activité, la définition du bien et du mal, celle du devoir et du droit, le système des fonctions sociales, etc.

Que sont les variations qui peuvent se manifester sur ces constantes? Ce sont les conséquences diverses, tirées du but d'activité donné à l'espèce; ce sont les solutions diverses apportées sur les problèmes fondamentaux dont il vient d'être question, c'est-à-dire, sur le bien et sur le mal, sur le devoir et sur le droit, sur le nombre et l'organisation des fonctions sociales, etc.

Or, après avoir rangé, comme nous l'avons dit plus haut, les variations, par ordre de date, sous le titre de la constante, et, après avoir fait, ainsi, de la succession de ces phénomènes, une ligne qui s'étendra depuis les temps certains de l'histoire jusqu'à nos jours, on observera ce qui s'y est passé. Inévitablement alors, on reconnaîtra le fait suivant : une lutte entre deux systèmes, dont l'un va en diminuant de puissance, l'autre en croissant incessamment en force et en intensité.

En effet, dans les choses humaines, du moment où il est reconnu qu'il y a des problèmes constans, il ne peut plus y avoir d'autre changement que celui qui suppose un passage d'une solution mauvaise à

une solution meilleure ; par conséquent, sur la ligne des efforts divers, dont une constante est le siège, il ne peut y avoir que deux ordres d'actes, les pires dont on s'éloigne, et les meilleurs qu'on adopte successivement ; en d'autres termes, tout acte modificateur a un double caractère, celui d'amoindrir le mal, et celui d'accroître le bien.

Ainsi, dans chaque ligne de variations, il sera facile de trouver un double sens, et, par suite, d'établir la tendance amélioratrice et progressive qui s'y manifeste.

Ceux qui ne voudraient pas aller chercher, dans l'histoire, les constantes sociales, peuvent, pour construire les lignes de faits dont nous venons de parler, recourir à un moyen plus court mais moins sûr. Qu'ils se demandent, et cherchent quel est le fait le plus nuisible à l'amélioration de la condition sociale des hommes, et quel est celui qui y est le plus favorable. Puis, lorsqu'ils les auront trouvés, qu'ils constituent chacun de ces faits, comme têtes de colonne, et qu'ils rangent, à la suite, toutes les variations qui s'y rapportent, ils arriveront, s'ils ne se sont pas trompés dans la désignation du chef de file, à un résultat analogue à celui que nous avons décrit dans le paragraphe précédent (1).

(1) Il pourra paraître intéressant de voir comment A. Comte a exposé, dans le *Catéchisme des industriels* publié par Saint-

On voit que ces classifications linéaires de faits, par ordre de date, et d'après l'homogénéité ou l'identité de la constante originaire, constituent ce que, dans le livre précédent, nous avons appelé des séries. Il en résulterait, en effet, des suites de grandeurs croissantes, et de grandeurs décroissantes. Aussi, nous avons tellement insisté, déjà, sur les propriétés de ces constructions, qu'il est inutile de nous y arrêter d'avantage. Nous dirons seulement que cette découverte est le point où s'est arrêté A. Comte, l'élève de Saint-Simon, dans l'application de la méthode positive à l'histoire. Elle constitue, dans cette science, le plus simple et le moins avancé des degrés de prévision, celui où l'on connaît seulement l'ordre dans lequel se succèdent les phénomènes.

Simon, le procédé historique dont nous nous occupons ici. Il dit, 2me cahier, page 110 : « Lorsqu'en suivant une institution et une idée sociale, ou bien un système d'institutions et une doctrine entière, depuis leur naissance jusqu'à l'époque actuelle, on trouve que, à partir d'un certain moment, leur empire a toujours été en diminuant ou toujours en augmentant, on peut prévoir, avec une complète certitude, d'après cette série d'observations, le sort qui leur est réservé : dans le premier cas, il sera constaté qu'elles vont en sens contraire de la civilisation, d'où il résultera qu'elles sont destinées à disparaître. Dans le second, au contraire, on conclura qu'elles doivent finir par dominer. »

CHAPITRE IV.

DÉFAUTS ET INCONVÉNIENS DE LA MÉTHODE PRÉCÉDENTE.

La méthode précédemment décrite, mise isolément en usage, détruit l'unité historique. — Elle sépare les faits naturellement unis. — Elle ne nous apprend ni la nature, ni les rapports, ni le nombre des constantes sociales.—Elle ne conclut point à une prévoyance pratique.— Mais elle en constitue seulement le premier degré. — Elle a besoin, pour acquérir toute la valeur dont elle est susceptible, d'être employée simultanément avec une autre méthode qui va être décrite.

Dans la réalité du mouvement des choses sociales, nul fait n'est isolé; nul fait n'a une existence séparée; tout se tient, au contraire; tout est uni par les liens d'une étroite dépendance. Parmi les causes de l'activité sociale, il n'en est pas une seule qui ne subisse, jusqu'à un certain point, l'impression des principes qui agissent simultanément avec elle; et, par suite, il n'est pas un seul effet qui ne soit modifié par des influences secondes. Or, lorsqu'on emploie la méthode, que nous venons de

décrire, on est forcé de négliger cette circonstance importante; on ne peut en tenir compte. En effet, pour construire une série, il faut envisager chaque fait isolément, et le tirer, en quelque sorte, du milieu auquel il appartient, pour le placer dans la catégorie spéciale, ouverte pour tous les faits du même genre. Dans cet arrangement, les phénomènes n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont parfaitement séparés, et mis dans une seule relation, c'est-à-dire, avec ceux de diverse date, qui y ressemblent, de manière à montrer, simplement, quelle est la suite des croissances ou des décroissances de la même espèce. En un mot, la formation des séries brise le rapport, existant toujours entre les phénomènes contemporains, pour les placer dans un rapport, jusqu'à un certain point factice. Il résulte de là que l'usage de la méthode, dont nous nous occupons, a pour conséquence première, celle de détruire l'unité de l'histoire; loin de nous fournir le moyen d'une classification exacte des faits historiques, elle ne nous conduit qu'à établir des classifications artificielles, où la raison des choses sociales se trouve constamment plus ou moins altérée.

On pourrait passer sur cet inconvénient, si cette méthode ne nous donnait que des prévoyances assurées et rigoureusement formulées; mais, il n'en est point ainsi.

Il est à remarquer, d'abord, qu'elle ne nous

offre aucune indication pour reconnaître, soit quelles sont les vraies constantes sociales, soit quel en est le nombre ; et c'est là, certainement, une cause de graves erreurs. On peut, on doit recommander de commencer le travail, par l'établissement des séries les plus générales, par celles qui contiennent les faits dominans, et de nature à déterminer le mouvement de tous les autres. Mais, il n'est pas facile de savoir quelle est la série la plus générale. La méthode, elle-même, ne nous dit rien à cet égard ; elle nous conduit, au contraire, à détruire ce qui pourrait nous y aider, savoir, l'ensemble historique et les rapports naturels de dépendance des phénomènes. Aussi, toutes chances sont ouvertes à l'erreur. En effet, la série la plus générale serait-elle celle qui contiendrait les faits qui émanent des passions et des intérêts individuels, ou les faits qui émanent des intérêts sociaux ? Les faits les plus généraux sont-ils les faits scientifiqnes, ou les faits moraux ; les faits religieux, ou les faits politiques ; les faits intellectuels, ou les faits industriels, etc. ? La méthode n'offre point de solution à ces questions. D'où viendra donc la réponse ? Chacun en donnera une, selon l'opinion philosophique dont il sera préoccupé ; et ainsi, il arrivera qu'au lieu d'une base scientifique certaine, nous nous trouverons avoir un sujet de discussion.

La prévoyance, que nous offre l'usage isolé de

cette méthode, est, d'ailleurs, insuffisante. Que pouvons-nous en espérer, en effet? C'est seulement de savoir, que tel ordre de faits tend à disparaître, et tel autre à s'accroître. Mais ce résultat ne présente rien d'assez nettement formulé pour en tirer une conséquence pratique; et, ce sont des conséquences de cette espèce, qui nous sont nécessaires, afin de rendre la science de l'histoire utile au progrès de la politique.

Les divers inconvéniens, que nous venons d'énumérer, disparaitraient, et la méthode des séries deviendrait un instrument de prévision doué d'une puissance incontestable, s'il nous était possible de reconnaître, par une autre voie, tout ce qu'elle ne nous enseigne pas, c'est-à-dire, la nature, le nombre et l'importance relative des constantes sociales, ainsi que les causes des croissances et des décroissances dans chaque constante. Alors, nous serions certains de n'omettre aucune série, d'en connaitre la valeur exacte; et, en outre, n'étant plus dans l'ignorance sur les principes, ou les raisons des progressions, nous pourrions reconnaître les conséquences futures des principes en croissance, de manière à en déduire une pratique suffisamment formulée. Or, cette autre voie existe; nous allons présenter la description d'une autre méthode plus compliquée, plus difficile, peut-être, à manier; mais qui nous fournira tous les élémens qui nous

manquent. La méthode que nous avons décrite dans le chapitre précédent, constitue, dans la science de l'histoire, ce degré de prévision que nous avons dit être le premier où parvenait toute science, et où la prévoyance résulte de la connaissance de la manière dont les phénomènes se passent, ou de la connaissance de l'ordre de succession de ces phénomènes. La méthode, à laquelle nous consacrerons les chapitres suivans, nous donnera le deuxième degré de prévision, celui qui résulte de la possession de la loi de génération des phénomènes. Lorsque nous l'aurons acquise, nous verrons que le procédé, dont il s'est agi jusqu'à ce moment, en forme le complément, ou le moyen de vérification.

CHAPITRE V.

DE LA GÉNÉRATION DES FAITS SOCIAUX.

Difficulté de la question. — Dans les choses sociales, tout effet est produit par l'activité humaine. — De là, il suit qu'il faut chercher la loi de génération des faits sociaux, dans les lois de l'activité humaine. — Quelles sont ces lois ? — Dans l'intérêt de cette connaissance, il n'y a rien à déduire d'applicable, soit de l'étude de l'essence de l'activité, soit des catégories de la raison. — Il est nécessaire seulement de connaître le fait pratique, ou le mode productif. — L'activité sociale se compose de la somme des activités individuelles. — Il y a parité entre la logique de l'activité individuelle et la logique de l'activité sociale. — Démonstration de l'analogie existante entre les facultés de l'humanité et celle de l'individu. — C'est dans cette analogie que se trouve la loi de génération des phénomènes sociaux.

La connaissance de la loi de génération des phénomènes sociaux paraît, au premier coup d'œil, d'une difficulté insurmontable. La question semble vague à force d'être étendue; et la solution semble impossible, tant il y a de manières diverses d'interpréter le problème, tant il y a de réponses possibles, tant il y a de systèmes opposés à con-

sulter et à discuter; à cette vue, l'on désespère d'obtenir jamais, ce qui cependant est nécessaire, c'est-à-dire une réponse positive, unique, vérifiable, et à laquelle on puisse avoir confiance. Telles sont les apparences qui frappent en abordant le sujet; mais, au fur et à mesure que l'on y pénètre, et surtout si l'on n'oublie pas le précepte de Bacon, de ne s'attacher qu'aux choses simples, évidentes et communes, ainsi que celui de la logique Cartésienne de Port-Royal, de procéder du connu à l'inconnu, tous ces fantômes s'évanouissent, et la voie nous apparaît nette et droite.

Notre point de départ sera un axiôme d'une évidence telle, qu'il n'a besoin d'aucune démonstration : savoir que, dans les choses sociales, il n'y a rien qui ne soit effet de l'activité humaine. Cette proposition est d'une vérité absolue, qui ne souffre aucune exception; car, lors même qu'il y aurait fréquemment intervention d'une cause étrangère à l'humanité, soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel, il est impossible que cette cause produise des résultats sociaux, autrement qu'en passant par notre activité, c'est-à-dire qu'en devenant l'objet ou le motif de celle-ci. Nous pouvons donc, dès le début, poser en principe que la loi de génération des phénomènes propres aux sociétés, doit être recherchée dans l'étude des lois de l'activité humaine.

Or, quelles sont ces lois? l'usage ordinaire dans les questions analogues, est de recourir à des études sur la nature ou l'essence de l'activité spirituelle, ou sur les catégories de la raison pure (1). Mais les réponses que l'on peut obtenir par cette voie, sont aussi peu sûres que les bases sur lesquelles elles reposent. Qu'est-il, en effet, possible de dire sur la nature de notre activité, qui ne soit aussitôt contesté par d'excellens motifs; qu'est-il possible d'affirmer sur les catégories de la raison, qui ne soit aussitôt discuté et mis en doute? Y a-t-il là quelque chose de vérifiable, ou dont chacun puisse s'assurer par une observation portée en dehors de lui-même? Au contraire, tout y est vague, incertain, contestable; rien n'y est assuré, ni plus solide que les objections elles-mêmes. Ce serait, d'ailleurs, manquer aux règles que nous avons indiquées au commencement de ce chapitre, que de recourir à ce procédé. Nous ne chercherons donc pas à nous élever dans la science des lois de l'activité, au-delà de la connaissance de la manière dont cette activité se comporte; il nous est inutile d'en pénétrer le secret ou l'essence, si nous parvenons à savoir comment elle procède en général. Aussi, nous bornerons-nous à tenir compte des conditions et des

(1) C'est ainsi que Kant, Hegel, et M. Cousin, ont posé le problème.

formes usuelles de cette activité, c'est-à-dire, de quelque chose d'habituel et d'observable. Au reste, en nous comportant ainsi, nous ne sortons point de la ligne logique qui nous est tracée par le résultat que nous voulons atteindre. En effet, que sont les faits historiques dont nous cherchons la loi génératrice? rien autre que des formes spéciales de l'activité humaine. Quelle fin dernière désirons-nous obtenir? Celle de prévoir, c'est-à-dire une fin pratique pour laquelle il nous est nécessaire de principes également pratiques. Il est probable que si nous parvenions à trouver plus qu'une synthèse de la manière d'agir des hommes, nous aurions quelque chose qui ne s'adapterait nullement aux actes produits par eux, et qui, par suite, serait impropre à nous rien apprendre sur leurs actions futures. En effet, les hommes ne sont pas des esprits purs; ils sont soumis à des conditions corporelles, à des conditions de milieu et de relation qui ne peuvent pas être considérées comme indifférentes, surtout lorsqu'il s'agit de phénomènes dans lesquels la part appartenant au côté physique des choses, est toujours très considérable. Il est probable, même, que cette possession des lois de l'esprit pur ne nous apprendrait rien sur la marche des phénomènes sociaux, et que pour être au courant de celle-ci, il nous faudrait encore recourir à l'étude des conditions et des modes généraux de

notre activité; car, en définitive, l'histoire n'est que la narration des faits produits; et, par suite, il nous est bien moins nécessaire, dans le but de la classification comme dans celui de la prévoyance, de connaître les facultés productrices abstraites, que de savoir quelles sont les formes, en quelque sorte instrumentales, de la production.

Tel est aussi l'unique but que nous avons besoin d'atteindre.. Pour y parvenir, nous poserons, comme transition, entre l'axiôme précédemment énoncé et la recherche que nous devons entreprendre, la proposition suivante, qui n'est pas moins incontestable que la première : l'activité sociale se compose de la somme des activités individuelles, considérées dans les diverses relations de réciprocité, de nombre, de variété, de multiplicité, d'opposition, de durée, etc.

Cette proposition n'est que la traduction de l'axiôme par lequel nous avons commencé le chapitre. Elle est également évidente par elle-même; car elle équivaut, en d'autres termes, à cette affirmation : que les choses sociales sont le produit de l'action combinée des forces individuelles.

Il s'en suit, cependant, une conséquence importante : c'est que l'activité sociale doit participer, en quelque chose, des conditions et des modes de l'activité individuelle; c'est que les phénomènes sociaux doivent porter l'empreinte des forces qui

les engendrent; c'est qu'il doit y avoir une parité quelconque entre la logique de l'activité individuelle et la logique sociale; c'est, en définitive, qu'il y a une certaine analogie entre les facultés de l'humanité et celle de l'homme individuel.

Il nous paraît inutile d'insister sur l'exactitude de cette conséquence; elle est d'abord démontrée parce qu'elle est une conclusion directe des axiômes précédens; elle est, en outre, vérifiable, comme nous le verrons plus tard; enfin, il suffira de la simple et superficielle définition qui va suivre, pour écarter toute espèce de doute.

Il n'y a point d'activité sans but; et la société, à cet égard, ne diffère pas de l'individu. L'homme est susceptible de croyance ou de doute, et l'un et l'autre de ces états détermine son mode d'existence; lorsqu'il croit, sa marche est ferme et assurée; lorsqu'il doute, il reste immobile, ou il tombe dans le désordre.— Or, la société nous présente des phénomènes semblables.—L'homme ne peut se passer d'enseignement ni d'éducation; son avenir dépend et de cet enseignement et du soin qu'il a mis à en appliquer les conséquences à lui-même et aux autres.—Il en est de même d'une société.—L'homme vit doublement, selon l'esprit et selon la chair; il a des croyances, des devoirs; et il est soumis à des appétits et à des besoins physiques. — La société lui ressemble encore sous ce rapport; elle subit, en

même temps le joug, des devoirs moraux et des nécessités d'une organisation politique. — Lorsqu'un homme accomplit un œuvre quelconque, il est obligé de subir les lois d'une certaine successivité. — La société est soumise aux mêmes obligations. — L'homme, avant d'agir, a besoin de raisonner son action ; et avant de la raisonner, d'en avoir eu la pensée. — Il n'en est pas autrement pour la société. — Nous pourrions prolonger, indéfiniment, cette énumération, sans trouver jamais notre principe d'analogie en défaut. Nous terminerons notre comparaison par l'examen de l'une des similitudes déjà indiquées, qui nous paraît la plus propre à faire bien comprendre la question toute entière; et qui, de plus, est la plus importante à connaître. Nous voulons parler de la loi de successivité.

Une pensée ne peut être sociale, qu'à condition de présenter, aux hommes, une œuvre à accomplir; œuvre par laquelle ils sont constitués être collectif, et reçoivent un nom, et dans laquelle chaque partie intégrante, chaque individu, chaque génération, a sa part de travail, sa part d'espérance, et de satisfactions. Du but commun, se déduisent, naturellement, deux choses, savoir : une série d'actes successifs et généraux entrepris dans la vue de l'avenir de l'être collectif, et, en outre, une hiérarchie d'actes à accomplir dans chaque moment de

la vie de cet être. Or, tous ces actes sont des hommes; ainsi, d'une part, ce sont des gouvernans, des dynasties, des générations; de l'autre, la hiérarchie sociale, et les variations de cette hiérarchie..

En effet, la successivité des actes dont se compose un seul acte, est la même chose que la successivité des divers travaux nécessaires pour arriver à un résultat qui est cependant unique. Aussi donne-t-elle lieu à ce qu'on appelle division du travail, soit que l'on considère chacune des œuvres partielles comme un temps du mouvement général, soit qu'on les envisage comme opérées, dans la même époque, par des individus différens, concourant, chacun pour une part, au but commun. Le principe qui engendre le travail, est le point de départ de la division des actes elle-même.

Nous étudierons la division du travail sous deux points de vue différens; sous celui de la forme pratique, et sous celui de la forme logique. Dans ces deux circonstances, les procédés sont dissemblables, comme les buts de l'activité. Nous commencerons par l'étude de la division du travail dans l'ordre pratique.

La division du travail, dans l'ordre pratique, a des limites qu'elle ne peut franchir; ce sont celles de la division des actes, préétablie dans l'organisme humain; elle ne peut, en un mot,

donner lieu à une seule fonction au-delà des possibilités que tous les individus contiennent en puissance. Seulement, elle est d'autant plus parfaite, que chaque possibilité humaine est confiée à un agent mieux différencié; et, tout est, d'ailleurs, admirablement préparé, pour qu'il en soit ainsi; car l'intensité des aptitudes varie d'individu à individu. Mais en arrivant à ce degré extrême, il faut que chaque acte, ainsi représenté par un ouvrier différent, ou par une génération, soit coordonné avec tous ceux auxquels il se rapporte, et en vue du résultat, de la même manière qu'il le serait, s'il était opéré, avec toute la série de ceux auxquels il tient, par un seul homme; de telle sorte, qu'il n'occupe ni plus de place, ni plus de temps qu'il n'en tiendrait, si un individu l'accomplissait tout seul. En un mot, la division du travail n'est fructueuse, qu'autant qu'après avoir été isolées, toutes les parties sont ralliées les unes aux autres, convergeant vers un centre social, exactement comme toutes les facultés dont elles sont l'expression, sont organiquement enchaînées chez un individu:

Ce que nous avançons ici, est tellement vrai, que toutes les fois qu'un acte, résultat de la division du travail, s'opère dans la société au-delà de ce qui est nécessaire, c'est-à-dire s'empare de plus de place, et prend plus de temps qu'il n'en

doit occuper ; toutes les fois qu'il sort des limites qui lui sont imposées par ses rapports, cet acte reste nul en tout ce qu'il a de trop ; les hommes qui l'ont exécuté souffrent ou meurent. C'est ce qu'en industrie, les économistes appellent produire trop.

Ainsi, on voit que la division du travail suppose la coordination des parties, c'est-à-dire un gouvernement; et, bien plus, que le travail ne se divise jamais que par déduction d'un point de vue unitaire ou synthétique. Il est même à remarquer que nul système d'actes n'existe aujourd'hui à l'état de division, qui n'ait commencé auparavant par être exécuté par une seule main. L'homme, en quelque sorte, commence par tout faire, ou autrement l'humanité commence par n'admettre dans son sein que quelques spécialités très générales, qu'elle confie à diverses aptitudes ouvrières : puis, successivement, ces spécialités se subdivisent jusqu'à atteindre le dernier terme de spécialisation possible.

Nous avons, peut-être, trop insisté sur le mode par lequel s'opère la division du travail; mais nous voulions fixer, fortement l'attention du lecteur sur ce fait; parce que lorsqu'on le connaît bien, on sait alors parfaitement ce que l'on doit entendre par l'analogie des facultés individuelles et des facultés sociales. Nous croyons que l'exa-

men précédent ne laisse point de doute, sur ce fait, que l'humanité procède à la division du travail, en partant de l'unité qui est le but, pour arriver aux détails qui sont les moyens. Comment, d'ailleurs, s'il en était autrement, pourrait-on fonder un système de peines et de récompenses, et un système d'éducation, soit générale, soit professionnelle, etc. Au reste, ce que nous avons dit pour la division des travaux, est vrai, sous un grand nombre de rapports, pour toutes les manières d'être de l'humanité, aussi bien pour la production des faits scientifiques, pour l'application des théories à la pratique, que pour les actes industriels, etc.

Il y a, également, quant aux formes logiques, une certaine analogie entre les procédés industriels et les procédés sociaux. L'homme, à tout instant, fait des synthèses et des analyses ; la synthèse est un but d'activité quelconque, un plan, un projet ; de ce point de vue, il coordonne ses actes ; et, enfin, lorsqu'il procède à la réalisation, il fait une véritable analyse ; chaque acte particulier devenant, en quelque sorte, comme un objet matériel, particulier, dont il doit s'occuper uniquement, pendant un certain temps. L'homme procède, aussi, tantôt *à priori*, c'est-à-dire, d'un point de vue purement spirituel, et, tantôt *à posteriori*, c'est-à-dire, sous l'influence d'une impression toute sensuelle. L'homme,

enfin, n'agit qu'après avoir raisonné, calculé, ou préparé les moyens, et il ne raisonne, calcule et prépare des moyens que parce qu'il désire atteindre un but. L'humanité, sous tous ces rapports, ne fait pas autrement. Seulement, les agens de l'humanité, dans ce genre d'activité, sont des individus différens, des générations, des pouvoirs, etc. Seulement, l'humanité opère, simultanément, les actes de ce genre, dans des buts divers, en vue du présent et en vue de l'avenir. Seulement, ces actes, qui, dans un homme, peuvent ne durer que quelques minutes, occupent, dans l'humanité, des générations entières, et remplissent des siècles. Seulement, ces actes, qui, dans l'homme, ont lieu, la plupart du temps, librement et sans obstacles, sont toujours, dans l'humanité, accompagnés d'une lutte plus ou moins vive, d'une opposition plus ou moins forte. De là, ces différences que nous avons dit exister et dépendre des relations de réciprocité, de nombre, de durée, d'opposition, etc.

Nous n'insisterons pas d'avantage sur ces observations; ce serait anticiper sur ce que nous avons à dire; la suite de notre ouvrage en offrira un développement, suffisamment étendu, pour satisfaire nos lecteurs.

Nous pouvons, cependant, déjà, dès ce moment, considérer l'analogie des facultés sociales et des facultés individuelles, comme un résultat acquis.

Or, il s'en suit que la loi de génération des phénomènes propres aux sociétés, doit être trouvée dans cette analogie.

Ce principe étant posé, il nous reste à rechercher si nous y rencontrerons, en effet, les élémens des conditions, que, dans un chapitre précédent, nous avons énoncées comme nécessaires à une construction scientifique; savoir, des constantes et des variations, ou, plutôt, une loi des constantes et une loi des variations. Ce sera l'objet des chapitres suivans. Nous commencerons par nous occuper des constantes, parce qu'il est conforme aux règles de la logique d'étudier, d'abord, ce qui ne change pas, ou ce qui forme la base du mouvement, avant de traiter de ce qui est mobile.

CHAPITRE VI.

DES CONSTANTES SOCIALES.

Le but d'activité commune est la première constante sociale. — Nécessité et caractères de ce but. — Il joue le rôle de synthèse dans la société. — Il engendre les constantes suivantes. — Conservation spirituelle du but. — Conservation matérielle du but. — Organisation militaire. — Organisation de la famille. — Conservation des individus. — Propriété. — Production. — Distribution. — Hygiène. — Fonction du pouvoir. — Origine et relation du devoir et du droit. — Comparaison des révolutions observées dans ces diverses constantes, avec les opérations logiques désignées sous les noms de synthèse et d'analyse. — Exemple pris dans la société française. — Rapport entre le présent chapitre et les chapitres suivans. — Questions qui restent à traiter.

Le but d'activité commune est la première des constantes sociales ; c'est celle qui engendre, classe, détermine et gouverne toutes les autres.

Sans but d'activité, il n'y a pas, en effet, de société possible parmi les hommes, même dans les limites les plus étroites. Nous avons déjà fait mention, dans nos prolégomènes, de cette condition d'existence nécessaire à toute espèce d'association ; mais nous ne saurions trop mettre en évidence une vé-

rité à laquelle tout tient en politique, ni trop insister sur un principe que tous les publicistes semblent ignorer et dont aucun certainement n'a apprécié la valeur.

Un grand nombre de philosophes, et la plupart des publicistes distingués du XVII[e] siècle, ont reconnu que l'état de société ne pouvait exister, dans l'espèce humaine, sans une certaine communauté de croyance, de langage et d'habitations. Mais, ces circonstances ne suffisent pas; on a des preuves très multipliées que des populations ayant exactement les mêmes croyances, parlant une même langue, vivant sous le même climat et rapprochées de plus par le voisinage des habitations, ne forment cependant point une nation. Ces circonstances montrent qu'elles ont été unies, ou qu'elles peuvent l'être facilement, mais non qu'elles le soient (1). On a enfin, par contre, l'exemple de peuples, différant en beaucoup de points, dans les mœurs, les usages, la langue, et qui cependant ont formé des nations (2).

Il faut, en effet, pour constituer les hommes en

(1) Voyez, dans les temps anciens, l'Italie avant la domination des Romains, la Grèce où il y avait autant de nations et de buts divers que de cités. Voyez, dans les temps modernes, l'Allemagne, l'Italie, l'Amérique méridionale, etc.

(2) Voyez la France des VI[e], VII[e] et VIII[e] siècles. Voyez la société catholique.

état de société, plus que des relations de ce genre. Il ne suffit même pas qu'ils acceptent tous le même but, s'il ne résulte de là qu'une certaine analogie ou une certaine similitude dans la vie individuelle : il faut, encore, qu'ils agissent ensemble, ou, en d'autres termes, qu'ils soient, à tout instant, unis dans le même acte. Il faut qu'ils poursuivent incessamment une œuvre collective ; de telle sorte que tous les individus, dans chaque génération et dans la suite des générations, se manifestent comme une seule unité active, ou, comme s'ils n'avaient qu'une seule chair et une seule âme, comme s'ils n'étaient qu'un seul homme. Il faut, enfin, que la société soit un corps qui se meut, non particulièrement pour les personnalités qui le composent et que la mort change chaque jour ; mais comme un être qui ne meurt point, en vue de son but, de sa croyance et de ses intérêts de corporation.

Aussi, les élémens d'un but d'activité commune telle que nous venons de la définir, ne se trouvent-ils que dans une croyance contenant l'indication de certaines transformations que la société est appelée à opérer, soit sur elle-même, soit dans le monde humain, soit dans la nature brute. Si, en effet, la formule du but ne proposait pas un devoir à accomplir, une tâche à remplir, elle ne pourrait être le principe d'aucun mouvement collectif ; les hommes n'auraient jamais ni besoin, ni motif d'agir en

société. Or, rien ne vit dans le monde s'il ne se meut; et la société, à cet égard, ne diffère pas de l'individu. Il est d'expérience que toute nation n'a vécu qu'autant qu'elle a agi en vue d'un résultat à atteindre, et que toute nation est morte du jour où son œuvre a été négligée ou terminée (1).

On pourrait croire que cette dernière condition, savoir celle d'offrir le principe de certaines transformations à opérer, soit chose facile à inventer, en quelque sorte arbitraire, telle en un mot que les hommes ne puissent jamais manquer de l'apercevoir lorsqu'elle est présente, ou de l'imaginer lorsqu'elle est absente; mais, rien ne serait plus faux qu'une telle pensée, et, disons-le d'avance, rien ne serait plus dangereux. S'il en était ainsi, comment se ferait-il que la valeur du but d'activité eût été comme ignorée jusqu'à présent; comment se ferait-il que des nations entières hésiteraient sur leur but, et par exemple, la France en ce moment? Enfin, pour en revenir à des argumens rationnels, serait-ce un fait, facile au caprice ou à l'arbitraire, un fait, aisé à imaginer, que celui de reconnaître quel rapport réel et fondamental existe entre le passé et l'avenir, de reconnaître quel est le rapport existant

(1) Voyez l'histoire de la Judée, celle de la Macédoine, celle de la République romaine, et, dans les temps modernes, celle de l'Espagne, du Portugal, etc.

entre l'œuvre nationale à accomplir et la fonction terrestre de l'humanité toute entière? Cette connaissance est d'une telle difficulté, que nul homme, jusqu'à ce jour, ne l'a obtenue par lui-même; mais ce n'est pas le moment d'approfondir cette question. Nous y reviendrons plus tard. Maintenant nous ne devons étudier notre sujet que sous la forme abstraite. Le simple énoncé du problème suffisait pour que nos lecteurs sussent tout ce qui est nécessaire actuellement sur la nature de la constante que nous appelons du nom de but d'activité sociale.

Si, pour juger de la valeur du fait qui nous occupe, on faisait usage d'un principe admis dans les sciences mathématiques et physiques, savoir, que la vérite d'une formule ou d'une proposition se juge par la fécondité qu'elle offre et par la facilité des applications qu'elle fournit, on devrait considérer l'idée de but comme l'une des plus vraies et des plus importantes qu'il nous soit permis de concevoir. Nous allons montrer quelque chose de la fécondité de cette idée; mais nous ne pourrons, même dans le cours tout entier de cet ouvrage, donner un aperçu des applications nombreuses et des explications multipliées qu'on peut en déduire.

Sans un but d'activité tel que celui dont nous nous occupons, une société ne peut ni commencer ni durer. Ce principe est le générateur et le soutien de toutes les constantes sociales. Il est, comme nous

allons le voir, la synthèse d'où on les déduit *à priori* et vis-à-vis laquelle on les vérifie *à posteriori*.

De l'acceptation du but d'activité commune naît la nécessité logique d'en conserver intégralement la doctrine, non-seulement dans le temps présent, mais encore dans la suite des temps. De là, des institutions de conservation et de transmission ; de là l'éducation qui est chargée de le faire passer de générations en générations; de là, le dogmatisme destiné à maintenir l'intégrité de la formule initiale ; de là, une justice pour la sanctionner ; de là, enfin des arts et des enseignemens de diverses espèces propres à la faire aimer et à la démontrer de toutes manières ; fonctions qui sont toujours représentées dans la société, et constituent la seconde des constantes sociales. Mais les formes de la représentation peuvent différer sous l'influence des causes de variations que nous examinerons dans les chapitres suivans. Tantôt la fonction de la conservation spirituelle du but, a pour agent une caste sacerdotale héréditaire ou un clergé électif; c'est la forme qui signale les premiers temps de l'acceptation; tantôt, l'œuvre dont il s'agit, est confiée à plusieurs corporations indépendantes les unes des autres; c'est la forme qui succède à la précédente ; tantôt enfin, la tâche est abandonnée à l'intelligence individuelle, le caractère de corporation restant seulement aux parties de la fonction qui ne peuvent pas en être

complètement dépouillées. Cette dernière forme est la troisième de celles sous lesquelles la constante dont nous nous occupons, se présente dans l'histoire. Elle signale toujours la décadence des sociétés, ou, au moins, elle annonce que l'existence en est menacée.

Si l'on veut bien se figurer, par la pensée, le mouvement de l'idée sous les trois formes dont nous venons de présenter la succession de la manière la plus abstraite qu'il nous fut possible d'employer, on trouvera que ce mouvement représente celui d'une opération synthétique dans laquelle, d'échelon en échelon, on descend, de l'unité, jusqu'aux derniers détails de l'analyse, à ce point qu'arrivé au terme de la carrière, on a perdu la vue du point de départ. Et, dans les choses sociales, cet oubli du point de départ, est d'autant plus compréhensible que chaque échelon est une durée de plusieurs siècles, chaque mouvement, une révolution poursuivie par plusieurs générations.

La troisième constante sociale est relative à la conservation matérielle du but. Elle comprend diverses constantes secondaires qu'il serait trop long d'énumérer. Nous les diviserons en deux classes, division, qui, d'ailleurs, est conforme à ce que nous trouvons dans l'histoire. La première de ces constantes secondaires a pour but la résistance ou la défense de la doctrine; elle est représentée par

l'institution militaire. La seconde a pour but l'extension et la conservation du milieu social. Elle est représentée par l'institution du mariage et de la famille.

La fonction militaire est confiée, tantôt à une caste héréditaire (1), à une tribu (2) ou à une nation (3), et tantôt à une corporation élective. Les révolutions, auxquelles cette institution est sujette, d'après des causes que nous examinerons plus tard, sont analogues à celles dont il a été question dans l'esquisse de la constante précédente. Il est donc inutile de nous y arrêter; mais, il est une circonstance remarquable que nous devons noter : c'est que les premiers temps de la dégradation des institutions de conservation spirituelle sont signalés par l'usurpation des castes militaires; celles-ci subalternisent la puissance sacerdotale ou s'en emparent. Nous verrons que cette circonstance explique un grand nombre de faits historiques.

L'institution du mariage et de la famille est un fait constant, mais, non pas pour tous les hommes, à toutes les époques. Dans les anciennes sociétés, on remarque qu'elle existe seulement pour les classes supérieures, les castes sacerdotales ou guer-

(1) Voyez l'ancienne Egypte, les Indes, Sparte, etc.

(2) Voyez chez les Slaves, les Tatars, etc.

(3) Voyez la France du VI[e] au XI[e] siècle, etc.

rières ; les esclaves ne jouissent ni du droit du mariage, ni de celui de la famille ; c'est qu'à vrai dire, ils ne faisaient pas partie de la société ; ils étaient considérés, seulement, comme des instrumens de travail.

La quatrième constante sociale comprend les institutions qui ont pour but la conservation de la société, en opérant celle des individus ; elle est représentée, dans l'histoire, par des institutions très variables, relatives à l'organisation de la propriété, à la production et à la distribution des richesses, ainsi qu'à l'hygiène. Les faits, qui appartiennent à cette constante, sont, toujours, dans une dépendance immédiate du règlement qui gouverne les constantes précédemment énumérées.

La cinquième constante sociale est celle qui est relative à l'administration et à l'application du but d'activité ; c'est le gouvernement ou le pouvoir exécutif. Nous faisons mention, de cette fonction, seulement, en ce moment, non parce que nous la considérons comme l'une des dernières, dans l'ordre de l'importance, mais, parce que l'histoire nous montre qu'elle peut appartenir à plusieurs des institutions diverses que nous avons indiquées, tantôt à la caste sacerdotale, tantôt à la caste militaire, et, tantôt, même, ni à l'une ni à l'autre. L'utilité, comme l'autorité d'un pouvoir gouvernant, émane directement de l'acceptation du but

d'activité sociale. En effet, il faut que toutes choses soient coordonnées en vue de la fin à accomplir ; il faut que toutes les parties du mécanisme social concourent, chacune selon ses aptitudes et ses forces, et chacune selon le temps, à l'acquisition du résultat proposé. Non-seulement chaque institution spéciale, mais encore chaque génération a, en quelque sorte, une tâche particulière à remplir. Le travail de la veille ne ressemble pas à celui du jour, le travail des uns à celui des autres, et, cependant, tous les travaux, doivent, sous peine d'être stériles, conclure au même point. De là, la nécessité, en quelque sorte rationnelle, d'un plan fait à l'avance ; de là l'utilité d'un pouvoir prévoyant, chargé de diriger le mouvement social. Malheureusement, dans la réalité des choses humaines, un tel pouvoir a rarement existé d'une manière suivie ; ce n'est qu'à de longs intervalles qu'on le voit placé, à cette hauteur, par quelques hommes. Dans les temps ordinaires, les gouvernans n'ont d'autres guides que quelques maximes dont ils ont hérité, et la force de l'impulsion qui a été donnée par le génie de leurs prédécesseurs ; cependant, tant que l'impulsion continue, ou tant que le but n'en est pas épuisé, il arrive que ces médiocres successeurs d'un grand homme jouissent d'une autorité incontestée ; mais, aussitôt que le résultat est atteint, ou aussitôt que les maximes léguées sont

mises en oubli, ils perdent la confiance des peuples; leur légitimité est contestée, et bientôt mise à néant. C'est ainsi que le pouvoir, bien que toujours existant, dans une société, est cependant un attribut mobile, allant en divers lieux, et se transportant partout où se trouve l'intelligence du but d'activité.

Nous terminerons l'énumération, dont nous nous occupons, en faisant mention de deux constantes qui émanent de toutes celles que nous avons nommées, et qui forment les liens par lesquels chaque membre de la société est rattaché à l'ensemble, et, en même temps, à la fonction spéciale qui lui est échue. Je veux parler du *devoir* et du *droit*. C'est par là, en effet, que chaque individu est mis en rapport, et avec le but général moteur de la société, et avec les fins particulières propres aux divers genres de conservation, de travaux et de progrès; c'est, par là, en un mot, qu'il tient à l'unité, et qu'il devient partie active de la communauté.

Dans l'ordre de la génération logique, le devoir est antérieur au droit; il ressort immédiatement de l'acceptation du but; car, sans le devoir qui met l'activité spirituelle et physique de chacun au service de ce but, la société ne commencerait pas; elle n'aurait point de durée et ne produirait aucun fruit. Le droit est le moyen du devoir; il en émane. En effet, qu'est-ce que le droit? Ce n'est rien de plus que l'usage des facultés et des choses

nécessaires à l'accomplissement du devoir ! Il y a cela à remarquer dans la relation qui existe entre ces deux principes ; c'est qu'au début des sociétés, lorsque les hommes encore voisins de leur point de départ, n'ont rien perdu de la notion de leur but commun, le devoir prédomine le droit. Le contraire arrive lorsque la pensée du but s'affaiblit ou s'éteint ; c'est le droit qui acquiert la supériorité et qui bientôt règne à tel point, que, théoriquement et pratiquement, on y place l'origine du devoir. Ce phénomène s'observe aussi bien dans la décadence des sociétés, que dans celle de chacune des corporations chargées de représenter les diverses constantes que nous avons citées. Ainsi, successivement, on voit dans l'histoire d'un grand nombre de sociétés, le pouvoir, puis les corps enseignans, puis les corps militaires, etc., prendre pour des droits émanant d'eux-mêmes et leur appartenant, les privilèges ou l'autorité qu'ils avaient acquis comme moyen de leurs devoirs ; mettre ceux-ci en oubli, ne s'attacher qu'aux premiers, et se séparer complètement ainsi du but de leur institution. Or, du moment où des hommes quel qu'ils soient, en quelque lieu qu'ils soient placés, ne représentent plus qu'eux-mêmes, il arrive que la société est mise en péril, et qu'elle est réduite à cette extrémité, ou de se dissoudre, ou de se sauver par une révolution.

Nous ne pousserons pas plus avant cet examen du devoir et du droit ; il nous suffit de les avoir mentionnés comme des constantes propres à servir de base pour la construction des séries. Nous ferons remarquer cependant, que la relation qui existe entr'elles, est sujette à une succession de transformations, en rapport avec les dégradations que nous avons montrées dans toutes les autres constantes. Ainsi, se trouve vérifié ce que nous avons dit plus haut, savoir : qu'un but d'activité commune est comme une grande synthèse d'où non-seulement l'on déduit l'organisation toute entière et toutes les œuvres d'une société, mais encore d'où émanent des particularisations multiples qui en offrent comme l'analyse. Dans le mouvement de cette grande opération de logique sociale, le règne du devoir représente la partie synthétique ; et le règne du droit en présente la partie analytique.

Il est nécessaire de faire comprendre par un exemple ce que la brièveté de ces formules pourrait laisser dans l'obscurité. Nous le choisissons dans l'histoire de France ; bien entendu que nous n'entendons point donner ici la synthèse complète de celle-ci ; mais seulement celle d'une période qui touche presque notre temps. En ne remontant pas au-delà du xe siècle, on peut considérer les divers pouvoirs français, comme présentant une relation hiérarchique, assez logique, et leur action comme

opérant dans une voie également synthétique. Le pouvoir royal travaille à établir partout l'unité de devoirs et de droits; le clergé l'enseigne et en donne l'exemple ; la noblesse féodale, tantôt appuie le mouvement et tantôt y résiste. Tout marche d'abord aussi bien qu'il est permis dans les choses humaines. Pendant trois siècles et demi, tout semble l'effet d'une conception synthétique qui s'efforce d'atteindre les diverses particularités qu'elle doit réglementer. Mais, alors, par des motifs que ce n'est pas ici le lieu d'énoncer, alors tout change. Les divers pouvoirs prennent, de plus en plus, pour des droits, l'autorité et les privilèges qu'ils avaient acquis au prix du devoir, et finissent enfin par s'immobiliser dans la conviction et la jouissance de ces droits. Les pouvoirs, ayant perdu la vue du but d'activité sociale, cessent de diriger leurs sujets ; mais leurs enseignemens antérieurs ont fructifié. Au nom de leur propre droit, ces sujets demandent compte aux privilégiés des devoirs qu'il n'accomplissent pas. La révolution française abat ces sommités devenues stériles depuis si longtemps. La doctrine des droits est mise à leur place. Or, que produit cette doctrine? tous les intérêts, tous les besoins inaperçus, toutes les exigences, toutes les prétentions, se montrent et réclament à la fois. C'est une multitude composée de parties désunies, diverses, dissemblables, qu'il s'agit de savoir grouper ou

réorganiser. Cette multitude offre un tableau analogue à celui que présente une analyse, avant que la synthèse soit venu réunir ce qu'elle a séparé.

Si l'on veut bien méditer sur cet exemple et y ajouter les détails qui nous sont interdits en ce lieu, mais que nous avons suffisamment indiqués, on comprendra clairement, non-seulement ce que nous avons voulu exprimer par les deux mots d'analyse et de synthèse empruntés à la logique, mais encore le mouvement de dégradation dont il a été question à l'occasion des diverses constantes. Le temps nous presse et l'espace nous manque pour en dire davantage.

Nous aurions pu nous étendre sur la question des constantes, nous aurions pu en énumérer un plus grand nombre. Mais nous serions sortis du cadre qui nous est imposé par la nature de cet ouvrage et j'aurais empiété sur un traité de politique que je me propose de publier. Nous n'avons omis aucune de celles qu'il est important de connaître; nous avons cité toutes celles qui, dans l'histoire et dans l'institution des séries, jouent le rôle de principes générateurs.

Mais, maintenant que nous avons terminé l'examen des constantes, il nous reste une étude plus difficile encore; c'est celle des formes sous lesquelles se manifeste le mouvement progressif; c'est celle de la loi des variations. Nous diviserons cette

partie de notre travail en deux chapitres : dans le premier, nous nous occuperons du mode logique ; et, dans le second, du mode tendantiel.

CHAPITRE VII.

LOIS DU MOUVEMENT LOGIQUE.

Définition du mouvement logique. — Difficulté du sujet. — Appel à l'attention du lecteur. — Principe ontologique de la successivité imposée à l'activité humaine.— La successivité est soumise à une loi.— Formes de la successivité. — Décomposition de la successivité, chez l'individu, en trois et en deux périodes. — Système de génération et de combinaison de ces périodes.— Analogie de la successivité sociale et de la successivité individuelle.— Étude analytique et synonymies de chacune des périodes. — Du désir. — Du raisonnement. — De l'exécution. — De la relation de théorie à pratique.— Étude des combinaisons multiples, quoique régulières, de tous ces modes entr'eux.— Description des diverses périodes du mouvement logique.— Décomposition possible du mouvement général en deux grands états, l'état organique et critique. — Cette décomposition n'est pas nécessaire. Elle est un effet du libre arbitre.— Tout mouvement logique est nécessairement religieux, au moins, dans la première moitié de sa carrière. — Tout mouvement logique est progressif.— L'humanité a eu plusieurs âges logiques.—Exemple d'un mouvement logique tiré de l'histoire du Christianisme.

Nous donnons le nom de mouvement logique à la suite nécessaire de transitions par lesquelles, un but d'activité étant donné, l'humanité ou la société est obligée de passer pour en opérer la réa-

lisation. Nous employons le mot logique, afin de montrer que ces opérations successives sont, entr'elles, dans un ordre de dépendance véritablement nécessaire, et sont aussi rigoureusement liées que les divers termes d'une action complète chez l'homme individuel. Ce mouvement se compose d'une succession d'actes d'espèce différente, dont l'enchaînement est tel, que chacun d'eux est une conséquence de celui qui précède, et une condition fondamentale sans laquelle l'acte suivant deviendrait impossible. En un mot, toutes les parties de ce mouvement se commandent et se supposent; tout y est nécessaire. Cependant, cette nécessité n'enchaîne point la liberté humaine; celle-ci reste entière. En effet, chacun des actes indispensables pour former l'opération, dépend de notre volonté; c'est notre choix qui en décide; nous pouvons agir ou ne pas agir; nous pouvons, à tout moment, nous arrêter, et renoncer à notre œuvre ou la détruire; nous pouvons la hâter ou la retarder; et, quant aux individus, ils ont mille positions où se placer, selon leur caprice, leur paresse ou leur courage, soit pour s'opposer au mouvement, soit pour y aider. La seule chose qui ne soit pas libre, c'est de changer l'ordre des actes.

Nous allons, maintenant, passer à l'étude de cette loi de succession. Il est peu de sujets plus difficiles. Malgré la simplicité et le petit nombre

des termes dont se compose une période logique, ces termes se mêlent tellement, les uns occupant des espaces très étendus, les autres des temps très courts, qu'il est fort difficile d'en saisir et d'en comprendre l'extrême complication. En outre, chaque opération, ou chaque terme, offre, suivant le moment, des modifications dans les formes, telles qu'il n'est pas aisé d'en reconnaître, au premier coup-d'œil, la nature fondamentale. La langue même, à cet égard, nous fait défaut; car, malgré le soin que nous avons mis à rechercher les synonymies, nous n'en avons pas trouvé suffisamment pour exprimer toutes les variétés d'aspects ou de résultats qu'une même opération peut présenter, selon le moment où elle arrive et la place qu'elle occupe. Ces difficultés nous font craindre de ne pas atteindre la clarté que nous désirerions obtenir. Nous invoquons donc l'attention et la bonne volonté de ceux qui nous lisent; car, si l'on n'a l'intelligence complète, et en quelque sorte la possession de toutes les variétés de forme et d'implication dont sont susceptibles les opérations dont nous allons parler, on ne recueillera pas, de nos études, tous les avantages qu'on doit en retirer. On pourra savoir, d'une manière générale, comment se produit le progrès, en avoir une idée nette, et une preuve positive; on pourra même opérer de grandes classifications, acquérir

sur l'histoire des points de vue nouveaux, en pénétrer le sens véritable ; mais on ne pourra convertir ces considérations en moyens de devination quant au passé, et de prévoyance quant à l'avenir. Au reste, le sujet dont nous allons nous occuper, n'offre que les obstacles ordinaires dans toute espèce de science. Partout où il s'agit d'autre chose que d'un délassement ou d'un jeu, nulle explication ne peut suppléer à la réflexion, à l'attention intelligente, et enfin à la pratique. Aussi, prenant confiance dans la raison et dans la bienveillance de nos lecteurs, nous allons, sans plus de préliminaires, aborder la question.

L'homme terrestre, l'homme notre semblable, n'est point un pur esprit. Les conditions imposées à son existence dans ce monde sont telles, que l'activité de son âme ne peut se manisfester à lui-même et aux autres, qu'en passant par un organisme matériel. Ainsi, tout acte humain, qui, dans son origine spirituelle, doit être considéré comme un et indivisible, se trouve cependant, par l'effet du développement qu'il doit subir à travers l'organisme, soumis aux lois d'une certaine successivité ; à plus forte raison, en est-il ainsi, lorsque cet acte est porté au-dehors et doit modifier le monde extérieur. Nous n'insisterons pas sur ces choses ; nous ne pourrions en donner la démonstration et l'explication, qu'en entrant dans des détails psycholo-

giques et physiologiques qui sont étrangers au sujet de cet ouvrage. Il nous suffit d'avoir établi le principe ontologique de la successivité qui est imposée à l'activité humaine (1). Quant à la successivité elle-même, c'est un fait tellement évident, qu'il est inutile de s'occuper à le prouver.

Mais cette successivité est-elle régulière, ou est-elle variable? Le libre arbitre qui ne peut pas l'anéantir, peut-il, au moins, la modifier ou la régler? La réponse à ces questions est facile, si l'on veut bien tenir compte de l'origine du phénomène dont nous nous occupons. Les causes dont il émane sont constantes. Les lois de l'organisme vivant, ainsi que celles du monde matériel, sont invariables. Nos conditions d'existence, internes et externes, sont également fixes. Les rapports établis, en nous et hors de nous, ne peuvent être changés. On doit donc conclure que la successivité, qui est l'effet de toutes ces choses, n'est ni moins invariable, ni moins constante, ni moins fixe dans la manière dont elle se manifeste; on doit conclure, en un mot, qu'elle est soumise à une loi. Or, ce principe étant acquis, il reste à chercher en quoi consiste celle-ci.

L'ordre et la durée sont les deux formes géné-

(1) Cette question est longuement étudiée dans mon traité de philosophie.

rales de la successivité. La durée des phénomènes est variable ; mais, comme nous venons de le dire, l'ordre est immuable. Cette dernière forme est la seule qui exige un examen attentif. Elle sera donc le sujet spécial de l'étude que nous allons commencer.

Toute idée, qui est de nature à avoir une réalisation extérieure, passe, pour arriver à ce résultat, par trois états successifs, différens, rigoureusement dépendans les uns des autres, et dont l'ordre est invariable. Le premier état est celui du désir ; le second, celui du raisonnement ; le troisième est celui de l'exécution ou de la pratique. Nous prions nos lecteurs de ne pas attacher à ces noms plus d'importance qu'ils n'en méritent ; ils sont loin d'exprimer en quoi consiste l'essence fondamentale de ces divers états ; ils en représentent seulement la forme la plus simple et la plus individuelle (1). Nous montrerons, plus bas, quelques-uns des aspects variés dont ils sont susceptibles ; nous indiquerons quelques-unes des synonymies

(1) Nous aurions pu employer, pour désigner ces états, des mots composés ou des mots insignifians ; mais nous avons pensé aux graves inconvéniens de ce procédé. Il en fut résulté, en effet, que ces mots n'auraient rien dit à l'esprit de nos lecteurs, et auraient constitué un langage obscur, difficile à fixer dans la mémoire ; mieux vaut une expression incomplète, qu'une expression insignifiante, surtout lorsque l'on est averti.

qui y sont applicables ; et l'on verra, par là, que, quoique conservant la même nature et la même fonction, ils revêtent des apparences très diverses, selon la position qu'ils occupent et l'idée qui en est le point de départ.

Outre ces trois périodes nécessaires de toute action ayant pour but de matérialiser une idée ou un principe spirituel quelconque, certaines idées sont, de plus, sujettes à subir deux autres formes de successivité. Nous voulons parler des idées qui représentent une doctrine, un plan, un projet, etc.; celles-ci, non-seulement pour parvenir à la réalisation, doivent être désirées, raisonnées, et exécutées, mais encore elles passent par deux états secondaires, que nous désignerons par les mots de théorique et de pratique, non que ces mots expriment toutes les formes qu'ils peuvent revêtir, mais parce qu'ils en représentent approximativement le caractère le plus commun et le plus usuel.

Ainsi, la successivité dans l'homme est de deux espèces. Dans l'une, qui est universelle, c'est-à-dire commune à tous les modes d'activité, même les plus individuels, la successivité se compose des trois périodes ou systèmes d'opérations diverses, que nous avons appelées de désir, de raisonnement et d'exécution ; dans l'autre, qui est plus bornée, elle se compose seulement des deux états alternatifs que nous avons désignés sous les noms

de théorie et de pratique. Dans la réalité de la vie humaine, ces deux modes généraux sont continuellement mêlés entr'eux, fonctionnant incessamment les uns sur les autres, de telle sorte, par exemple, que chaque période du mode triple est décomposée selon le mode binaire, et, en même temps, chaque période du mode binaire décomposée en trois. Ces décompositions se multipliant à ce point, qu'elles atteignent la moindre des durées percevables pour la sensibilité humaine, mais restant, néanmoins, toujours régulières et toujours dans le même ordre. En tenant compte de cette décomposition multipliée qui va, en quelque sorte, jusqu'au dernier terme du fini, on comprend comment chaque mode et chaque période de ces modes, quoiqu'opérant toujours la même fonction, change, cependant, jusqu'à un certain point, d'aspect, selon l'œuvre qu'il s'agit momentanément de produire. On voit, enfin, combien nous avions raison de dire qu'il n'y avait guère de sujets plus difficiles et plus compliqués. Nous croyons, en effet, qu'il y a peu d'opérations en mathématique, en physiologie, ou en physique, qui exigent plus d'attention que celle de suivre la successivité humaine jusqu'au dernier détail. Mais, heureusement, un tel travail est nécessaire seulement lorsqu'on veut acquérir la preuve que la successivité existe réellement telle que nous venons de la décrire, et

qu'il n'y en a pas d'autre. On n'a pas besoin d'entrer dans une pareille analyse pour reconnaître dans l'histoire, la loi dont nous nous occupons.

L'activité sociale, dans l'humanité, est soumise aux mêmes conditions de successivité que l'activité individuelle ; les fonctions, l'ordre, les rapports sont les mêmes : seulement, les aspects varient selon l'objet auquel on les applique, et selon l'être qui en est l'auteur. Les durées de chaque espèce d'opération, qui, dans un individu, peuvent être extrêmement courtes, occupent, le plus souvent, dans l'humanité, des espaces séculaires. C'est, probablement, autant à cause de cette étendue que par suite de la variété des aspects, que l'on a tant tardé à apercevoir l'analogie que nous signalons ici. Mais, la grandeur de ces durées phénoménales est des plus propres à faciliter l'étude des lois et des formes de la successivité ; car, quelque soit le degré d'analyse, auquel on veuille descendre, il n'est jamais nécessaire de conduire celle-ci à une durée plus petite que celle d'une vie individuelle ; encore, y a-t-il bien peu d'individus, dont le rôle social ait une telle importance, qu'il soit utile, ou simplement intéressant, d'en apprécier le détail ! Nous allons essayer de donner une idée de la successivité dans l'humanité. Nous commencerons par en étudier les modes divers ; ensuite, nous en ferons comprendre l'ensemble.

Le mode de successivité que nous avons indiqué comme le premier et le plus général, se compose, avons-nous dit, de trois termes : celui du désir, celui du raisonnement, et celui de l'exécution. Nous allons envisager, séparément, chacune de ces manières d'être.

On a défini *le désir*, un mouvement de la volonté vers quelque chose qu'on n'a pas, ou l'élan du principe actif vers quelque chose qu'on ne possède pas. Ainsi, on entend, par ce mot, le mouvement qui s'attache à des choses non réalisées : c'est une faim de l'âme, une appétence passionnée, qui ne possède encore rien pour se rassasier. Le désir, lorsqu'il n'a pas de formule, est un besoin qui se traduit par le malaise, le trouble, le doute et l'inquiétude. Lorsqu'il a reçu une formule, il se convertit, d'abord, en acceptation, en espérance, en une volonté déterminée, en un but d'activité, en une conviction, en une foi, en une croyance, etc. ; c'est, de plus, une thèse proposée au raisonnement. Or, élevez toutes ces formes diverses de la même manière d'être, au degré social, et vous trouverez qu'elles représentent tous les mouvemens individuels et tous les mouvemens collectifs d'une époque consacrée à la fondation d'une foi, ou d'un but d'activité. D'abord, on voit paraître le besoin d'une croyance, toutes les variétés de doutes individuels, et tous les troubles politiques d'une époque qui ne se sent pas

d'avenir. Partout, on ne rencontre qu'inquiétudes et hésitations. Puis, une révélation vient; le besoin se convertit en désir; l'apostolat commence, et, enfin, la foi s'établit, quelquefois par la prédication, quelquefois par la force. Toutes les variétés, toutes les formes du besoin comme du désir, sont traduites par des actes, individuels d'abord, puis par des actes collectifs, puis par des actes sociaux. Des générations entières épuisent leur activité dans ces œuvres diverses; et, en définitive, quelque grand événement, opéré en commun, vient signaler le moment où cette première période est accomplie; c'est la fondation d'un pouvoir, d'une caste, d'une société, ou d'une formule de la foi.

A la période du désir, succède celle du *raisonnement*. Or, quel est le but du raisonnement? C'est tantôt une démonstration, tantôt une vérification, tantôt de trouver le rapport existant entre une chose et une autre; c'est d'établir des moyens d'exécution, de découvrir une méthode pratique, ou, enfin, d'établir une science, science qui n'est, elle-même, autre chose qu'une méthode. Et quels sont les moyens du raisonnement? Il procède par propositions, par hypothèses, par expériences, par délibérations, par discussions. Il se termine par l'acceptation, ou l'assentiment. Maintenant, élevons toutes ces formes diverses au degré de la puissance sociale, et voyons quels caractères elles vont revêtir. La

thèse proposée au raisonnement est donnée par la foi que le désir a acceptée, et dont émane une invincible volonté de réalisation. Il y aura, d'abord, nécessité d'en démontrer la vérité; et cette démonstration qui, au début, se fera par voie individuelle et pacifique, finira par s'opérer par la force. S'il y a discussion, elle sera, également, d'abord individuelle et pacifique, puis violente, et se videra par les armes. D'un autre côté, que sera une hypothèse au point de vue social, si ce n'est un plan d'organisation et de réalisation? Que sera une expérience, si ce n'est une tentative du même genre, et un essai social? Que seront, enfin, soit une méthode, soit des moyens d'exécution, si ce n'est un système organisé d'institutions politiques? C'est ainsi que tous les modes d'activité se matérialisent dans la société, et prennent, en quelque sorte, un corps destiné à les représenter.

Au raisonnement succède l'exécution, ou la pratique. A ce moment, en effet, les moyens sont trouvés, la méthode est organisée; il ne s'agit plus que d'en faire usage pour en tirer les avantages en vue desquels ils ont été établis. Alors, la société ne présentera plus autre chose que le tableau d'un organisme qui fonctionne, et produit, dans toutes les directions assignées par le but d'activité initial. Tel est, en effet, le terme dernier, le terme définitif d'un mouvement logique complet. Mais, il y

a plusieurs autres espèces d'exécution ou de pratique, de telle sorte que celles-ci prennent place, à certains momens, des périodes que nous avons antérieurement décrites. L'exécution, ou la pratique, envisagée abstraitement, doit être définie la fin d'une action qui se réduit en acte. Ainsi, l'acceptation d'une croyance, d'une démonstration, d'une thèse, d'une méthode, sont des pratiques ; un acte de foi est une pratique, aussi bien que l'usage d'une chose, aussi bien qu'une coutume ou une application, etc.

Tel est, au point de vue général, le caractère de chacune des périodes de la successivité trinaire. Nous allons, maintenant, dire quelques mots de la successivité binaire.

Toutes les fois qu'une idée de la nature de celles dont nous nous occupons, est arrivée à cet état où elle constitue un plan susceptible de diriger une exécution quelconque, c'est-à-dire à l'état de projet, ou à celui de préparation, alors, le développement de cette idée, au point de vue théorique ou spéculatif, est terminé; en sorte que la fin de la période théorique est signalée par un acte social d'acceptation d'une espèce variable selon le sujet. Aussitôt cet acte opéré, commence la période pratique. Or, cette pratique est, ou une démonstration, ou une acceptation, ou une vérification, ou une application, ou simplement un usage ;

opérations, qui, fondamentalement, représentent des fonctions analogues. La période pratique se termine ordinairement par un acte social significatif, qui annonce que tout est fini dans une certaine direction, et qu'une autre voie va être adoptée. Alors on voit apparaître une nouvelle période théorique, qui est, elle-même, suivie d'une autre période pratique, et ainsi, toujours, ces deux modes se succèdant alternativement.

Nous terminerons, ici, l'exposé analytique des modes principaux d'un mouvement logique; mais il nous reste à en montrer l'ensemble. Nous avons à faire voir comment ces divers modes se combinent, et sont mis simultanément en action; comment ils sont, incessamment, fonctions les uns des autres, et comment, enfin, règne un ordre rigoureux dans une succession qui présente, au premier coup-d'œil, une complication inextricable. Avant d'entreprendre cette nouvelle partie de notre tâche, nous ferons un nouvel appel à la bienveillance de nos lecteurs. Nous craignons que leur attention ne se fatigue, et que la sécheresse des détails, où nous entrons, ne les rebute. Ce n'est qu'à regret que, nous-mêmes, nous nous sommes astreints à ces explications minutieuses; mais nous ne pouvions nous en dispenser, du moment où nous avions entrepris de donner, sur la science de l'histoire, toutes les indications que nous possédions. Que

l'on veuille donc bien nous écouter pendant un instant, la partie aride de ce chapitre sera bientôt terminée.

Un mouvement logique complet, envisagé depuis l'origine jusqu'à la fin, c'est-à-dire depuis le moment où le but d'activité est donné, jusqu'à celui où il a reçu une réalisation entière, se compose des trois grandes périodes que nous avons désignées sous les noms de désir, de raisonnement et d'exécution. Chacune de ces grandes périodes premières se compose de trois périodes secondaires, qui ont une fonction analogue. Ainsi, par exemple, la grande période du désir se décompose en trois périodes secondaires, de désir, de raisonnement et de pratique ; et chacune des autres grandes périodes offre la même succession. Les périodes secondaires, elles-mêmes, se composent, chacune, d'une succession de troisième ordre du même genre, et ainsi de suite ; de sorte que cette analyse, par ternaire, peut être poussée jusqu'au point d'atteindre les limites de la vie individuelle. Mais il est complètement inutile, comme nous l'avons déjà dit, pour l'usage historique, de pousser la décomposition à ce point. Il n'est pas nécessaire de pénétrer au-delà des périodes secondaires, pour posséder des moyens de prévoyance suffisans, au moins quant à présent, ainsi qu'on le verra bientôt. Déjà, en effet, cette division, en trois grandes périodes premières,

subdivisées, chacune, en trois périodes secondaires, nous permet d'établir, dans un mouvement logique, neuf époques qui s'engendrent les unes les autres, qui sont régulièrement unies, et dont les caractères généraux pourront être, sans beaucoup de peine, reconnus dans l'histoire.

Au reste, pour distinguer ces époques, dans l'histoire, nous possédons un caractère de plus, il se tire du mouvement alternatif, qui va successivement de la théoric à la pratique et de la pratique à la théorie. La première des neuf périodes secondaires est théorique ; la seconde, pratique ; la troisième, théorique, et ainsi de suite, jusqu'à la neuvième, qui est toujours purement pratique.

Enfin, le mouvement logique entier se décompose lui-même en deux durées, l'une ayant le caractère théorique, l'autre le caractère pratique, ou, en d'autres termes, l'une ayant le caractère synthétique, et l'autre l'aspect plus particulièment analytique. La première durée occupe les quatre ou cinq premières époques secondaires, la seconde remplit les quatre ou cinq dernières. Mais expliquons toutes ces choses en un langage plus clair et par un premier exemple abstrait. Nous allons donner des noms à toutes ces époques diverses ; par ce moyen, nous obtiendrons plus de clarté dans l'exposition, et nous ouvrirons la voie à des solutions dont il n'a pas encore été fait mention.

La première grande période d'un mouvement logique est, comme nous l'avons dit, celle du désir. Elle a des caractères qui ne permettent pas de la méconnaître. Elle est, en effet, consacrée à l'institution d'un but d'activité, c'est-à-dire, à la formation d'une société nouvelle; et, tout but d'activité étant, comme nous le verrons, essentiellement religieux, il arrive qu'elle est signalée par toutes les marques d'une foi profonde. En outre, comme la société nouvelle prend naissance au milieu des débris des sociétés anciennes, elle doit soutenir des luttes d'une espèce particulière, et qui montrent qu'en effet un esprit nouveau vient prendre place dans le monde. Tous ces signes généraux, qui appartiennent à cette seule période, font qu'il est impossible de ne pas la reconnaître. D'ailleurs, cette première grande période se divise en trois époques secondaires, qui sont comme des attributs surajoutés destinés à la distinguer. La première des époques secondaires, celle qui répond à la forme du désir, est particulièrement indiquée par l'apostolat ou la fondation des institutions religieuses, destinées à enseigner et à conserver spirituellement le but. La seconde époque secondaire, celle qui répond au raisonnement, est employée à la démonstration de la foi; c'est le temps des grandes hérésies, des négations fondamentales, des séparations religieuses, c'est aussi celle de l'institution du pouvoir mili-

taire qui sert à écraser ou à écarter les oppositions rebelles. Enfin, la troisième époque secondaire, celle qui répond à la pratique, est consacrée à établir le rapport entre le pouvoir religieux et le pouvoir militaire. On y travaille à l'organisation du gouvernement spirituel. Telle est, dans les généralités, la marche d'une société dans la première des grandes périodes de son mouvement logique. Mais une réflexion nous arrête. On pourrait croire que la description, qui précède, sort, au moins en partie, de notre imagination ; il n'en est rien cependant. Il y a, dans les traditions antiques et dans l'histoire moderne, des exemples qui sont, de tous points, conformes à notre exposition. Continuons donc.

Des trois époques secondaires dont nous venons de parler, la première peut être considérée comme théorique, car elle consiste uniquement dans l'institution des moyens et de la formule de la foi. La seconde, au contraire, celle de la démonstration, peut être considérée comme pratique, car, alors, on applique le symbole de foi. Mais la troisième n'est plus que théorique, au moins au point de vue de ce qui doit suivre, puisqu'elle est employée à établir le plan du pouvoir spirituel.

Voyons, maintenant, quels seront les caractères de la période nouvelle qui est appelée par celle que nous quittons. La seconde grande période du mouvement logique est celle que nous avons dési-

gnée sous le nom de rationnelle. Elle est caractérisée par la discussion du système gouvernemental et du système d'organisation sociale ; en d'autres termes, on s'occupe à chercher la meilleure méthode pour agir conformément au but d'activité. Elle est signalée par des discussions et des luttes entre les pouvoirs, des réclamations des peuples, des insurrections, et quelquefois des séparations, Ces marques suffiraient pour la rendre parfaitement reconnaissable dans l'histoire, quand même on négligerait l'étude des circonstances propres aux trois époques secondaires qui la composent.

La première de ces époques secondaires peut être considérée comme celle où se pose la thèse du gouvernement futur de la société. Le pouvoir spirituel, institué dans l'époque précédente, se met à agir avec énergie, et s'efforce de tout approprier à ses tendances. Dans l'époque qui succède, c'est-à-dire dans la seconde de la période rationnelle, la valeur du pouvoir spirituel est soumise à la vérification. Il éprouve des résistances de toute espèce, ses premiers agens, sa propre milice, se révoltent quelquefois contre lui. La violence de la lutte lui fait oublier, le plus souvent, jusqu'à ses devoirs ; il prend les vices de ses ennemis ; et n'ayant plus bientôt à compter que sur l'usage de la force, seul contre tous, il marche rapidement à sa perte.

Jusqu'à notre civilisation chrétienne, il n'y a pas eu encore d'exemple, à notre connaissance, que le pouvoir qui était, par une succession immédiate, uni à ceux qui avaient enseigné le but d'activité, que le pouvoir qui avait présidé à la naissance de la société religieuse, et l'avait conduite, en s'accroissant et en se perfectionnant, jusqu'à l'époque où nous sommes; il n'y a pas d'exemple, en un mot, que le pouvoir sacerdotal ait été vainqueur dans la lutte. Toujours, il fut ou subalternisé ou détruit. En même temps, il s'opère de nombreuses séparations, et la grande société qu'il avait réunie, se fractionnant en parties séparées et hostiles, s'éparpille en une multitude de peuples et de cités.

Cet événement, propre à la fin de la seconde époque de la deuxième période de toutes les sociétés religieuses antiques, et qui les brisa en morceaux, est remarquable sous plusieurs rapports. Il nous explique plusieurs circonstances historiques importantes, et, particulièrement, la naissance d'un grand nombre de sociétés purement guerrières, ou purement civiles. On doit y voir, en outre, une preuve de la liberté humaine. Les hommes rompirent les liens qui les unissaient, par l'effet seul de leur volonté. Ils auraient pu aussi bien réformer la société que la déserter, et, par suite, continuer, dans son sein, le mouvement qu'ils allèrent achever, ou recom-

mencer ailleurs, et sous d'autres noms, en subissant des difficultés nouvelles et les souffrances d'une durée plus longue. Quant à nous, qui avons à montrer toute la suite des transitions qui composent un mouvement logique, nous allons continuer notre exposition; et oubliant, pour un moment, le fractionnement dont nous venons de parler, nous achèverons le tableau comme si cette révolution n'avait pas eu lieu.

La troisième époque de la période rationnelle est celle de l'acceptation de la thèse d'organisation sociale posée et vérifiée dans les deux époques précédentes. Il est remarquable que, dans les séparations dont il a été question plus haut, c'est par une acceptation analogue que débutèrent la plupart des sociétés qui en résultaient.

Les trois époques secondaires de la grande période que nous venons de terminer, doivent être classées sous le point de vue du rapport de la théorie à la pratique, de la manière suivante. La première, celle qui répond au désir, a le caractère pratique; elle est, en effet, constituée par la mise en œuvre de la méthode gouvernementale organisée dans l'époque précédente. — La seconde époque secondaire de la deuxième période, celle qui répond au raisonnement, peut être considérée comme théorique; elle est, en effet, consacrée à la discussion, et à la vérification de la méthode gouvernementale ap-

pliquée précédemment à la société.—Enfin, la troisième époque secondaire de la période dont nous nous occupons, se trouve être pratique. C'est alors, en effet, que se développent les résultats de la discussion précédente ; les groupes, qui se sont séparés de l'ancien centre, s'organisent soit à l'état de protestantisme, soit à l'état de réforme. La société mère elle-même, si elle subsiste encore, voit s'organiser le nouveau pouvoir qui a réussi à conquérir définivement l'autorité. C'est cette œuvre qui termine la troisième époque secondaire de la grande période rationnelle dont nous venons d'esquisser l'histoire abstraite.

La dernière grande période d'un mouvement logique, la période finale que nous avons désignée par le nom d'exécutive, et qui succède à l'époque précédente, doit présenter l'œuvre définitive de la réalisation parfaite du but d'activité initial. C'est le moment où celle-ci va être complètement achevée. Tous les principes, énoncés au point de départ, doivent y être matérialisés ; toutes les institutions religieuses typiques des premiers temps, doivent être converties en institutions civiles et introduites dans la vie usuelle ; de manière à offrir, comme tableau final, le spectacle d'une société humaine occupée à jouir paisiblement, pendant de longues années, des richesses de toutes sortes, acquises par les travaux des siècles antérieurs. C'est par là qu'elle ar-

rive à une décadence naturelle qui ouvre la voie à l'établissement d'un nouveau but d'activité et d'une nouvelle société. Telle devrait être la fin régulière d'un mouvement logique conduit, sans interruption, jusqu'à la dernière limite de sa puissance. Mais l'histoire ne nous présente aucun exemple d'un développement ainsi régulier. Au contraire, nous y voyons toujours, comme nous l'avons dit plus haut, que la continuité, et, en quelque sorte, l'ordonnance de la marche sont interrompues, dans la période rationnelle, par des révoltes et des séparations. Cependant, il ne faut pas croire que ces révoltes et ces séparations rompent complètement le cours du mouvement logique. Elles brisent le lien de la tradition et de la hiérarchie initiale ; elles perdent une partie de la tradition ; et, par suite, elles altèrent, jusqu'à un certain point, les conséquences du mouvement. La fécondité du but est diminuée en proportion même de ce que l'on en oublie. L'expérience des temps antérieurs est, en grande partie, mise à néant. Mais les nations nouvelles qui naissent de la révolte, ou de la dissémination de la société primordiale, quoique reniant, les unes le système hiérarchique, les autres certains devoirs, les autres, enfin, certaines pratiques, n'en sont pas moins filles de cette société qu'elles détestent. Leur séparation vient d'une négation ; mais, en même temps, tout ce qu'elles affirment vient

d'un enseignement qu'elles ont reçu dans le centre qu'elles désertent. Il en résulte qu'elles se constituent par l'acceptation d'un but qui, quoique moins large que le but d'activité initial, en émane cependant. Il en résulte, enfin, qu'elles acceptent, pour principe premier de leur activité, le motif même qui a été l'origine de leur séparation. Or, de quelle nature peut être ce motif? Evidemment, il porte l'empreinte de l'époque du mouvement logique où il a pris origine. Il arrive donc que les nations nouvelles, dans le cercle de leur activité particulière, vont continuer l'œuvre des époques logiques qui restent à accomplir. Cette œuvre n'offre d'autres modifications que celle du déplacement des rapports alternatif des caractères théoriques et pratiques. Et c'est là, en effet, ce que l'on trouve dans l'histoire (1).

(1) On peut prendre pour exemple de ce mode de terminaison d'un mouvement logique, l'histoire des révolutions intérieures de la république romaine. — De quelque part que vinssent les fondateurs de cette cité célèbre, il est certain qu'ils s'étaient violemment séparés d'une société plus ancienne. Les fables qui entourent le berceau de cette république, les diverses hypothèses faites sur ses origines, tout l'atteste. Quant au caractère général, et quant au but d'activité du nouveau peuple, ils sont également évidens, c'est-à-dire entièrement pratiques. D'un autre côté, en tenant compte des divisions naturelles, marquées, dans son histoire intérieure, par les diverses révolutions fondamentales qu'un historien Romain lui-même, Florus, a pris pour

D'après ce que nous venons de dire, nous croyons inutile de nous arrêter pour décrire les trois épo-

signe des âges de la république, nous trouvons que le moment de la fondation correspond à celui que nous avons assigné comme l'époque ordinaire des rebellions et des séparations, c'est-à-dire à la fin de la deuxième époque de la seconde période logique. Nous allons donc prendre ce fait comme point de départ dans l'esquisse générale très rapide que nous allons présenter sur les principales époques de l'histoire romaine. — La première époque de la cité, celle que Florus appelle le premier âge, comprend le règne des rois. On s'y occupe de la fondation de la république; on travaille à l'organisation sociale; on tente, à cet égard, divers essais; mais, toutes choses, cependant sont établies au point de vue militaire. Rome est organisée comme un camp de guerriers. En un mot, pour employer le langage abstrait, on constitue théoriquement, le développement futur tant intérieur qu'extérieur de la société. Tous les élémens dont la lutte doit engendrer les accidens à venir de la vie intérieure de la cité, sont fondés, au moment où une révolte engendre le consulat, consulat qui n'est lui-même que la représentation d'un élément déjà en puissance, l'élément aristocratique. — C'est là que finit la première époque et que commence la seconde. — Cette première époque représente à l'égard de la république romaine une époque théorique, quoiqu'à l'égard de la société antérieure elle soit une époque pratique. Il est facile d'apercevoir les motifs de cette espèce de métamorphose. L'époque fut restée pratique si la séparation n'eut pas eu lieu; mais celle-ci étant opérée, l'époque est devenue théorique uniquement, parce qu'elle a été consacrée à une fondation. Un changement correspondant a lieu dans toutes les époques qui succèdent. Mais, reprenons notre esquisse. — La seconde époque de la vie intérieure de la cité romaine, est occupée par le développe-

ques secondaires de la dernière période logique, non plus que le passage alternatif de la théorie à la pratique. Puisque nous ne connaissons aucun exemple du développement régulier de cette pé-

ment des principes fondés précédemment. Après l'élément aristocratique qui a obtenu satisfaction, vient, à son tour, l'élément populaire qui réclame sa part de droits politiques. C'est à ces réclamations qu'est due l'institution du tribunat, et enfin l'acquisition des droits civils. Tel est le second âge de la république, selon l'expression de Florus. Il finit avec les décemvirs.— La troisième époque de l'histoire romaine commence aussitôt.— Elle est signalée par une lutte ayant pour but l'égalité politique sous tous les autres rapports entre les citoyens. C'est un temps de discussions incessantes qui sont d'abord pacifiques, qui ensuite ensanglantent le forum, et qui enfin se manifestent par les armes. Il ne suffit pas au peuple d'avoir obtenu le droit de participer à toutes les charges publiques; il faut qu'il efface jusqu'à la dernière trace de l'autorité et de l'aristocratie sénatoriale. Sylla, Pompée, Brutus et Cassius combattent pour le sénat; Marius, César et Auguste pour le peuple. C'est ce dernier parti qui l'emporte; et son triomphe signale la fin du troisième âge et le commencement du quatrième.—La quatrième et dernière époque nous présente le spectacle de la jouissance de cette égalité tant recherchée. Après moins d'un siècle, la violence des empereurs avait anéanti jusqu'à la dernière trace des anciennes familles sénatoriales; et le peuple, maître du monde, vivait de l'exploitation de son immense domaine. Cette époque se termine à Constantin qui inaugura le principe d'un système politique nouveau. —Ainsi, dans l'histoire romaine, nous trouvons quatre âges qui nous représentent les quatre époques qui devaient être accomplies pour achever le mouvement logique en apparence interrompu par la séparation.

riode, il faudrait faire notre travail en partie par voie d'hypothèse, en partie par induction, c'est-à-dire, en déduisant, des phénomènes observés dans les civilisations résultantes de la séparation, le tableau de l'ensemble. Ce serait manquer aux règles que nous avons suivies jusqu'à ce moment, et à la fidélité rigoureuse que nous nous sommes imposé pour la tradition historique. Mais il était nécessaire cependant, d'exposer, ainsi que nous l'avons fait, les caractères généraux de la période dont il s'agit ; d'abord, quant au passé, afin de mettre nos lecteurs à même de rallier, à leur point de départ originel, les nations qui succèdent aux révolutions dont nous avons parlé ; ensuite, quant à l'avenir, afin de donner un moyen de prévoyance pour les sociétés qui sont, aujourd'hui, dans la durée d'un mouvement logique.

Nous ne pouvons mieux terminer l'exposition abstraite qui vient de finir, que par quelques considérations de méthode et par quelques inductions qui en ressortent naturellement, mais qu'il est, cependant, utile d'indiquer.

La séparation que nous avons signalée comme un phénomène constant, propre aux civilisations passées, et qui vient, en quelque sorte, interrompre la marche régulière du mouvement logique à une certaine époque de ce mouvement, constitue le point de partage entre deux formes sociales diffé-

rentes. Nous avons appelé la première *organique* ou *synthétique*, parce que la hiérarchie y est aussi parfaite que possible, tant quant à la coordination des diverses constantes ou fonctions sociales, que quant à la direction de l'activité commune. Il y a unité religieuse, par suite unité de but ; le pouvoir spirituel domine la société, et toutes choses s'engendrent comme des conséquences déduites du principe de foi auquel on est soumis. Les Indes, l'Égypte, le Thibet, les Gaules, etc., ont offert, dans le passé, l'exemple d'organisations semblables. Nous donnons le nom de *critiques*, d'individualistes ou d'analytiques aux phénomènes sociaux qui succèdent à la séparation. Ces phénomènes commencent par une sorte de protestantisme, c'est-à-dire, par la critique de l'unité antérieure. Les Etats sociaux, qui succèdent à ce premier phénomène, continuent à mériter le nom de critiques, en ce que toutes les institutions qui y sont réalisées, sont attaquées, sous cette même forme, et, en ce que tous les changemens sont opérés de la même manière ; car, il ne faut pas oublier qu'au point de vue social, la critique qui commence par être une opposition simplement orale, se termine par la résistance armée et la révolte. Nous appelons aussi cette époque *individualiste*, parce que le principal mobile des progressions sociales ressort de la lutte des passions, ainsi que des intérêts et des droits individuels.

Enfin, elle mérite encore, à nos yeux, le titre d'*analytique*, en ce sens que toutes les individualités embrassées ou même négligées par le principe organique initial, sont en quelque sorte mises en évidence et appelées à faire valoir leurs droits et leurs intérêts. Les Cités de l'ancienne Grèce, et celles de l'Italie antique nous offrent des exemples de sociétés à l'état critique.

Si maintenant nous comparons, l'un à l'autre, l'état organique et l'état critique, pour en apprécier la valeur sous le rapport de quelques questions qui doivent toujours nous occuper, c'est-à-dire, quant à l'accomplissement de la progression, et quant à l'usage du libre arbitre, nous trouverons qu'ils diffèrent grandement. Dans l'état organique, la progression peut s'opérer le plus rapidement possible, puisque toute action sociale peut être déduite immédiatement du but d'activité. Bien plus, si cet état durait autant qu'il lui est donné de durer, la progression devrait y atteindre la dernière limite posée par le but; car celui-ci resterait toujours présent et intégralement conservé. Quant à l'usage du libre arbitre, les avantages sont analogues. Ici, en effet, l'humanité est toujours libre d'obéir ou de désobéir; elle est maîtresse de ses mouvemens; elle peut user de prévoyance, se hâter ou retarder. Il n'en est pas de même dans l'état critique. D'abord, la progression y est plus lente et n'atteindra jamais la der-

nière limite du possible, parce que la société rebelle n'a conservé qu'une partie du but primordial. En outre, jamais le mouvement n'y vient d'en haut; il n'est, par suite, ni réglé, ni continu. Il a lieu par bonds en quelque sorte, sous l'influence des passions et des réclamations individuelles, en un mot, par l'effet de nécessités temporelles. Il en résulte, en définitive, que la liberté est la moindre possible; les intérêts, c'est-à-dire des forces, fatales dans l'origine et les effets, étant les uniques moteurs des individus aussi bien que des fonctions, des opprimés aussi bien que des oppresseurs, des gouvernés aussi bien que des gouvernans. Néanmoins, le dernier effet de l'état critique est de réaliser tout ce qui, au moment où il a pris naissance, avait été entrevu de la fécondité du but d'activité primordial quant au bien-être individuel. Mais la réalisation, qu'il atteint, ne va jamais qu'à constituer ce bien-être sous l'aspect matériel le plus grossier. Le plus haut degré auquel il ait pu parvenir dans les temps anciens, ce fut de donner ce que e peuple de Rome possédait dans le quatrième âge, *panem et circenses* et alors, encore, plus des trois quarts des hommes étaient esclaves.

On peut donc dire qu'il y a deux voies de progression, l'une du bien, l'autre du mal; l'une où toutes choses sont opérées librement; l'autre où, au contraire, elles sont produites nécessairement

par l'effet du concours fatal des intérêts et des passions placées en puissance.

Telles sont les conclusions premières qu'il y a à tirer de l'examen d'un mouvement logique ; mais, ce ne sont pas les seules. Quelque pressés que nous soyons d'arriver à la fin de ce chapitre, nous énoncerons rapidement quelques autres inductions qui ressortent de nos affirmations précédentes.

Tout ce que nous avons vu, nous apprend que la véritable société logique est toujours religieuse, ou en d'autres termes, que le but d'activité, dont elle émane, est religieux. En un mot, un mouvement logique complet, poursuivi, sans interruption, depuis le début, jusqu'au dernier terme, présenterait, dans toutes les parties, les signes d'une synthèse religieuse toujours identique, toujours présente, toujours gouvernante et toujours féconde. Donc, pour reconnaître dans l'histoire, le point de départ des mouvemens de cet ordre, il faudra toujours chercher la tradition des synthèses religieuses. Toute réunion humaine que l'on rencontrera, soit simplement à l'état guerrier, soit à l'état purement civil, soit mélangée de diverses religions, devra être considérée comme une conséquence ou une résultante dont il faudra chercher le point de départ.

Tout mouvement logique est progressif, puisqu'il tend à réaliser un but d'activité. Mais, tout le pro-

grès qu'il est donné à l'espèce humaine d'opérer, ne doit pas être considéré comme l'effet d'un mouvement unique de cette espèce. L'histoire nous apprend qu'il y a eu plusieurs buts d'activité successifs, et par suite, que l'humanité a eu plusieurs âges logiques. Il ne faut point oublier enfin, qu'un mouvement de ce genre occupe toujours un long espace séculaire et qu'il peut en exister, à la fois plusieurs, poursuivis par les hommes, sur des points différens du globe.

Nous allons finir ce chapitre par un exemple, propre, nous le croyons, à donner, de ce que nous avons dit, une idée claire et en même temps une preuve vérifiable pour tout le monde. Cet exemple n'offrira pas le tableau d'un mouvement complet, mais, à cause de cela même et parce qu'il nous touche personnellement, j'espère qu'il en résultera un plus grand enseignement. C'est dans l'histoire du christianisme que nous prendrons notre exemple; il nous offrira un parfait corollaire des principes que nous avons exposés.

La première grande période du mouvement logique engendré par la parole de Jésus-Christ, est parfaitement caractérisée par la nature des faits qui la composent. Elle embrasse la série d'efforts qui eurent pour but de fonder la société religieuse catholique; elle commence à la mort de Jésus-Christ ou à l'apostolat; et elle se termine au pontificat de

Grégoire VII, en 1073. Elle se décompose en trois époques secondaires, non moins nettement spécifiées, comme nous allons le voir. Dans la première de ces époques, l'apostolat commence, l'enseignement s'établit et s'étend ; il conquiert et groupe des individus dans une même croyance ; en un mot, il se fait un peuple. Les chrétiens alors forment une société en quelque sorte purement spirituelle, dans laquelle tout est volontaire, la foi, la discipline et l'obéissance. Ce travail, après trois siècles de durée, avait converti la moitié du monde romain. Constantin prit le christianisme pour parti politique et pour fortune ; il le fit asseoir, avec lui, sur le trône impérial. — Alors, l'époque de la fondation de la foi se trouva presque achevée. Elle fut terminée par la déclaration du concile de Nicée, en 325, qui proclama le dogme catholique, ou le symbole de la foi chrétienne. — Aussitôt commence la seconde époque, celle de la démonstration de la foi. Mais, ce ne sont plus des individus seulement, qui vont agir les uns sur les autres ; ce sont des réunions d'hommes organisées, des peuples ou des nations. Les discussions ne seront plus secrètes et en quelque sorte individuelles. Elles seront publiques ; elles auront lieu dans de grandes assemblées, et produiront des actes politiques. Cette époque fut, en effet, celle de toutes les grandes hérésies, de l'arianisme, du nestorianisme, de l'eutycheisme, du pélagia-

nisme, etc. Tous les détails du dogme furent attaqués et défendus. Les conciles furent nombreux et tous occupés à définir les termes du symbole de Nicée. Enfin, deux faits politiques capitaux caractérisent ce temps. L'empire romain, cette vaste image du passé, croula sous le fardeau de ses vices et sous le poids des barbares; en même temps, la grande nation catholique, la nation qui devait être le bras et le glaive de l'Eglise, fut fondée dans ces mêmes Gaules d'où Constantin était parti pour inaugurer la croix sur le trône des Césars. La France se constitua; sa première œuvre fut d'anéantir l'arianisme : ce fut son acte de foi. On la voit ensuite partout où une opposition l'appelle, partout victorieuse, partout forçant le vaincu à adorer ce qu'elle adorait elle-même. C'est elle qui pose des limites à l'envahissement du mahométisme; elle crée, en un mot, le sol de la société catholique. La sphère de son action forme la sphère de la société religieuse; enfin, son plus grand prince, Charlemagne, établit sur des bases solides, l'indépendance de l'évêque de Rome; il veut que nul pouvoir temporel n'ait d'action sur lui; et lui-même se soumet à recevoir du pape Léon, le titre d'empereur. Là se termine, en 800, 801, l'époque de la démonstration de la foi. Là prit naissance la doctrine de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. — Alors, vint la troisième époque de la première période de notre

âge catholique. Le clergé commença le travail pénible de l'organisation de sa méthode gouvernementale, et de sa discipline intérieure, travail semé de périls de toutes sortes, et d'oppositions de toute espèce qu'on ne pourrait pas même imaginer aujourd'hui. Il n'y eut plus d'hérésies : l'histoire n'en mentionne pas une de l'an 801 à l'an 1048 qui finit cette époque ; mais, il y eut d'innombrables difficultés pour discipliner le clergé, régulariser la hiérarchie, établir la juridiction, le célibat, détruire la simonie, soustraire les élections aux violences, en assurer la liberté et la vérité. Une séparation eut lieu ; l'Eglise grecque se déclara indépendante ; la véritable cause fut une question de suprématie, le prétexte fut une discussion de doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Cette séparation, commencée dès l'an 801, ne fut terminée que vers l'an 1043. Peu de temps après, en 1059, le pape Nicolas II, tint un concile dans lequel il régla, pour l'avenir, le système de l'élection des papes ; il fit déclarer que dorénavant elle appartiendrait aux cardinaux. Cette mesure ferma une plaie qui depuis longtemps affligeait l'Eglise. L'irrégularité du système d'élection, antérieurement suivi, avait amené de nombreux scandales auxquels cette loi mit un terme, au moins pour longtemps. C'est par cet acte que finit la troisième époque de la première période de l'âge catholique et cette période elle-même.

Mais que faisait la caste guerrière, que faisait la France, pendant que le corps sacerdotal cherchait à se constituer comme modèle d'une société parfaite. Sa foi religieuse était entière; mais sa foi en ses chefs et en sa propre constitution était ébranlée; elle ne savait où épuiser l'activité qui la dévorait, et elle la tournait contre elle-même. Ce grand corps se brisait en morceaux; et ce fut de ses débris que furent formées les nations de l'Europe moderne. Enfin, le système féodal prit naissance.

La seconde période et la quatrième époque de l'âge catholique s'ouvre au moment où Grégoire VII, élevé sur le trône pontifical en 1073, commence à appliquer à l'Europe l'instrument spirituel organisé dans les siècles précédens, et, par là, pose la thèse de la société politique et civile future. Le travail, entrepris par le Saint Siège, se compose alors d'une série de tentatives dirigées dans le but de subordonner le pouvoir temporel à l'Eglise, et de le forcer de s'organiser au point de vue de ses fonctions chrétiennes. Il résulta de ces efforts un enseignement moral immense, dont profitèrent les plus élevés comme les plus petits; les faibles apprirent qu'ils avaient des droits, et les grands qu'ils avaient des devoirs; l'autorité de l'Eglise avait acquis son plus haut degré de puissance à la mort d'Innocent III, en l'an 1216. Alors, le pape était le premier pouvoir de l'Europe; par le seul glaive de

la parole, il disposait en réalité des couronnes. La confiance des peuples lui était acquise ; et la masse des hommes allait partout où il lui disait d'aller, soutenant ce qu'il voulait défendre, renversant ce qu'il condamnait. Ce pouvoir était plus riche qu'aucun prince temporel, et il lui suffisait d'appeler une croisade pour avoir, en tous lieux, une nombreuse armée; la décadence de ce pouvoir commença à l'abdication de Pierre Célestin. Ce fut le premier exemple d'un pape forcé, par sa propre cour, d'abdiquer, non pour défaut de vertu, mais à cause de son ignorance de l'habileté mondaine, et mourant dans une prison où le faisait détenir son successeur. La ruine du pouvoir fut rapide; Boniface VIII en fut le dernier héritier, il mourut en 1303. C'est là, il nous semble, qu'il faut assigner le terme de la première époque de la seconde période de l'âge catholique. L'Eglise avait posé la thèse de la société civile future.

Que se passait-il en France, pendant ces longues années? Il sembla qu'elle était destinée à suivre l'Eglise en toutes choses. A son exemple, elle perfectionna ses institutions, et étendit son influence. On voit alors commencer, dans son sein, le travail de centralisation qui devait l'amener à présenter, un jour, l'aspect de la nation la plus homogène du monde. Ce travail se manifeste par l'accroissement successif de l'autorité royale. La France se serre

autour de l'unité représentée par la monarchie ; elle détruit, pièce à pièce, l'édifice féodal ; elle rend les fiefs négociables ; elle change son système de municipes en système communal. La législation est reformée ; le principe des États-Généraux est établi ; le servage n'est plus qu'une exception ; enfin, il va être proscrit, par une loi, en 1317.

La cinquième époque de l'âge catholique, celle de la vérification de la thèse gouvernementale, posée par l'Église, commence avec le xive siècle, et elle s'étend jusqu'à l'insurrection du protestantisme proclamée par Luther, en 1517. Ce qui fit défaut, dans ces deux siècles, ce ne fut point le système, mais les hommes. Le pouvoir spirituel fut souillé par le contact, par les intrigues, par les vices même du pouvoir temporel. Il tomba dans l'erreur, particulière à celui-ci, de croire que l'autorité, dont il jouissait, lui appartenait comme un droit et non comme un devoir. Les peuples doutèrent de lui, et ce fut ce doute qui rendit possible l'insurrection protestante du xvie siècle et les séparations qui la suivirent.

Quant à la France, elle partagea les misères de l'Eglise. Deux fois, son existence même fut menacée. Elle fut sauvée, la première, par une noble jeune fille du peuple, Jeanne Darc, et la seconde, par la tenacité de ce même peuple, par la Ligue.

Les premiers temps de la sixième époque, qui

est, en quelque sorte, la pratique de la vérification, ou le jugement du débat élevé contre le pouvoir spirituel; ces premiers temps sont très nettement caractérisés par de puissantes et populaires manifestations, par la recherche évidente d'une forme sociale, et par des tentatives de toute espèce dans cette direction. Ce sont ces efforts qui forment le fond et la matière de toutes les révolutions que les trois derniers siècles ont vu naître; et c'est dans le même but, que tous les grands écrivains ont pris la plume : toute la politique, soit délibérante, soit agissante, a la même signification. Aussi, nous n'insisterons pas davantage sur les caractères d'une époque dont tous ceux qui me lisent font partie, et dont ils sentent, en eux-mêmes, les tendances mieux que je ne saurais jamais le dire.

L'époque, où nous sommes, est celle qui, dans tous les âges religieux antiques, est signalée par la fondation des nations nouvelles. En Europe, quelques nations, quelques buts d'activité nouveaux sont nés du protestantisme, plusieurs même sont déjà épuisés (1). Mais le centre catholique subsiste; mais, une immense population l'entoure encore; mais la France, après quelques essais stériles, et qu'elle a rejetés, est encore, en immense majorité,

(1) Voyez la Suède, la Hollande, le Danemark. Il ne reste que l'Angleterre et la Prusse.

catholique, comme elle l'était autrefois (1). J'espère donc que la thèse de la société civile future, posée par l'Eglise, sera acceptée, et ce sera là le terme de la deuxième période de l'âge chrétien catholique.

(1) La France contient aujourd'hui 35 millions d'âmes. On évalue le nombre des protestans à moins de 950 mille. Si l'on porte les incrédules de toute espèce à deux millions d'âmes, c'est exagérer. Ainsi, plus des dix onzième des Français naissent, vivent et meurent encore dans le catholicisme.

CHAPITRE VIII.

LOI DU MOUVEMENT TENDANTIEL.

Définition du mouvement tendantiel. — Toute tendance est d'origine spirituelle. Elle émane de l'acceptation d'un but d'activité commun. — Les constantes sociales sont le siège des tendances. — Division des tendances en deux classes, au point de vue du devoir et du droit.— Comment les tendances, dans le sens du droit, sont la sanction du devoir. — Comment les tendances, dans le sens du droit, peuvent accomplir la fonction des devoirs mis en oubli.— Division de l'histoire des tendances en deux parties. Celle des tendances propres à un âge logique, et celle des tendances qui se manifestent dans la série des âges.—Effets des tendances spéciales à un âge envisagé en particulier.—Il en résulte un mouvement de subalternisation des constantes supérieures par les constantes inférieures, et la fonction sociale commencée sous la forme du devoir est achevée sous la forme du droit.— Role du libre arbitre dans ce mouvement.— L'abandon de la ligne du devoir est toujours volontaire.— Dans la ligne du devoir, la liberté est la plus grande possible.— Dans la ligne du droit, la liberté est la moindre possible.—Des tendances dans la série des âges logiques. — Ces tendances sont l'élément avec lequel on construit les séries progressives.

Nous donnons le nom de tendantiel, au mouvement par lequel les hommes se portent vers un but d'une manière uniforme et directe. Une tendance est une sorte d'appétence constamment impulsive,

que la possession même ne satisfait pas, qui s'accroît par ses propres efforts, et qui s'attache d'autant plus à son objet, qu'elle en est plus rapprochée. Cette espèce d'appétence, toute spirituelle, est très différente des appétits par lesquels se manifestent les besoins de l'organisme animal ; en effet, elle n'est point, comme ceux-ci, rassasiée par la possession ; et elle n'offre point d'intermittences. Cependant, les appétits animaux servent quelquefois d'auxiliaires à celle-ci, ou, en quelque sorte, de stimulans. Ainsi, les souffrances physiques, la misère, la douleur aiguillonnent souvent l'activité humaine; mais, si nous ne possédions, d'ailleurs, le secret d'y mettre fin, l'aiguillon se ferait sentir en vain ; l'homme ne trouverait jamais la solution de sa misère. Les besoins animaux sont pareils aux instincts qui meuvent les bêtes ; s'ils existaient seuls, ils produiraient, tout au plus, ces accès de mouvemens intermittens et variables que l'on remarque chez celles-ci ; mais rien de semblable au mouvement tendantiel qui est au contraire, uniformement et constamment progressif.

Les tendances, dont nous allons nous occuper, sont toutes d'origine spirituelle. Elles émanent de l'acceptation d'un but d'activité. Il est facile de s'assurer qu'aucune d'elles n'a d'autre principe causal. A cette fin, il suffit d'en étudier le caractère et la nature, non au point de vue hypothétique, mais dans la réalité historique.

En effet, les constantes sociales, dont nous avons indiqué l'origine dans un chapitre précédent, forment, en même temps, le sujet et l'objet du mouvement tendantiel ; en d'autres termes, elles en forment, en même temps, le motif et la matière.

Les constantes sociales, au point de vue du mouvement tendantiel dont elles sont le siège, doivent être divisées en deux classes : la première comprenant les divers pouvoirs organisés, représentatifs de la conservation spirituelle, de la défense du but, etc., qui, au point de départ d'un mouvement logique, prennent la forme de corporations ; la seconde comprenant toutes les constantes considérées seulement au point de vue individuel. Dans cette dernière catégorie, on doit ranger non-seulement toutes les institutions qui concernent la conservation et le bien-être des individus, mais encore tout ce qui regarde la famille et même les conséquences abstraites des fonctions confiées, au début, à des corporations, savoir, les intérêts d'éducation, de sécurité, etc. Il y a, entre les deux classes de constantes que nous venons d'établir, cette différence capitale que, dans la première, le mouvement tendantiel n'est progressif qu'autant qu'il s'opère dans la direction du devoir ; tandis que, dans la seconde, le mouvement reste encore longtemps progressif, même lorsqu'il s'accomplit uniquement dans la direction du droit. Cette différence

remarquable mérite d'être expliquée. Nous allons, à cette fin, examiner les effets généraux du mouvement tendantiel dans les deux constantes corrélatives du devoir et du droit.

Le devoir, comme nous l'avons dit, émane directement de l'acceptation d'un but commun d'activité. Il consiste dans l'obligation d'accomplir rigoureusement tous les préceptes contenus dans ce but, ainsi que toutes les conséquences qui en découlent. Ces préceptes, ces conséquences concernent, en général, les relations des hommes entre eux, et les relations des divers pouvoirs, soit avec la société dont ils sont les agens conservateurs, soit entre eux. Quant au droit, il émane du devoir. Nous avons déjà montré qu'il en était le moyen ; mais il nous reste à montrer comment il en est aussi la sanction, et, en quelque sorte et jusqu'à un certain point, le *criterium*. Dans ce but, il faut voir quels sont les effets d'une pratique du devoir suffisamment prolongée. Lorsque ce mode d'activité a duré pendant un certain nombre d'années, pendant plusieurs générations, par exemple, tout le monde, c'est-à-dire, tous les membres de la société connaissent la loi morale qui est imposée à chacun, hommes ou fonctions. Personne n'ignore ses devoirs, ni dans ses relations avec ses semblables, ni dans ses relations avec la société. Il arrive alors que chacun prend, pour un droit appartenant à lui-même ou

aux autres, le devoir qui doit être accompli envers lui ou envers les autres ; et, si quelqu'un ou quelque pouvoir manque à un de ces devoirs, il en réclame l'accomplissement comme la satisfaction d'un droit acquis. C'est ainsi que la doctrine des devoirs engendre une doctrine des droits qui n'en est plus seulement le moyen, mais encore la sanction. Or, pour en revenir à la solution de la question qui nous a conduit à cette explication, il est facile maintenant d'expliquer comment le droit constitue une tendance longtemps progressive. En effet, lorsque chacun ayant pris, pour un droit personnel, le devoir qui devait être accompli envers lui, il arrive que l'on réclame au nom de ce droit, ou que l'on s'efforce de l'accroître et de le rendre souverain, que fait-on en définitive? On poursuit sous une autre forme, l'accomplissement du devoir ; on tend, par une autre voie, à atteindre les limites du but d'activité commun, ou, au moins, le terme de ce qui en a été enseigné. Mais, pour que ce résultat fécond soit atteint, pour que la progression ait lieu, il faut que la doctrine des droits ait l'origine que nous avons indiquée ; il faut qu'elle émane de la connaissance des devoirs prescrits par le but commun d'activité.

Nous venons de montrer comment les constantes considérées au point de vue individuel, poursuivies seulement sous la forme du droit, sont encore

le siége de tendances progressives; mais nous n'avons pas dit pourquoi les pouvoirs, organisés en corporations, deviennent stériles, dès qu'ils abandonnent la voie du devoir pour prendre celle de leur droit. On trouvera l'explication de ce fait dans les considérations qui vont suivre.

L'histoire des tendances doit être divisée en deux parties, savoir : celle où l'on étudie le mouvement tendantiel dans la durée d'un âge logique, et celle où on examine les tendances dans la série des âges logiques qui se sont succédés. Le premier système d'étude nous fait connaître la cause de quelques-unes des plus graves révolutions propres à un mouvement logique; il nous montre pourquoi ce mouvement, dès qu'il est commencé, est inévitablement achevé dans toutes les périodes qui le constituent; comment la doctrine du devoir engendre la doctrine du droit; comment les pouvoirs organisés se conservent ou périssent; comment, enfin, il y a deux voies de progression : celle du bien ou du devoir et celle du mal ou du droit. Le second système d'étude nous apprend qu'en définitive toutes les tendances concluent à l'amélioration de la condition humaine. Nous allons examiner séparément ces deux aspects de notre sujet.

Dans la durée d'un âge logique, on remarque des tendances spéciales, non-seulement qu'on ne retrouve pas, mais encore dont il est inutile de te-

nir compte lorsqu'on étudie le mouvement tendantiel dans la série des âges logiques. On doit ranger dans cette catégorie celles qui se manifestent dans toutes les fonctions sociales organisées. Ces tendances concluent, en effet, les unes à changer les rapports de subordination qui existent entre les constantes, les autres à en modifier la forme représentative. Nous allons étudier ces deux genres de modifications dans les pouvoirs organisés en corporations; les phénomènes propres à ce genre d'institution donneront une idée de ce qui se passe dans toutes les autres.

Les membres de chaque corporation sont naturellement portés à considérer, comme un droit, la fonction qui, au début, leur fut attribuée à titre seulement de devoir. Au fur et à mesure que les générations se multiplient et que les siècles s'écoulent, cette tendance se manifeste de plus en plus. Ils prennent, dans le sens du droit, et les moyens et l'autorité qui leur sont confiés; ils s'efforcent de les accroître incessamment et les possèdent comme des privilèges. Dans les premiers temps de l'institution, cette conduite va dans la direction de l'intérêt commun, car elle conclut à parfaire l'institution et à la rendre la plus puissante possible. Mais il se rencontre un moment où elle a acquis tout ce qui était nécessaire pour le service social, et où toute addition sera nuisible et rompra les rapports de réci-

procité qui doivent exister entre les diverses fonctions. Néanmoins, la tendance ne change pas, et aussi elle ne tarde pas à produire une lutte entre les diverses fonctions ; car chacune d'elles ne peut augmenter son autorité au-delà d'une certaine limite, sans entreprendre sur les justes privilèges qui appartiennent aux autres. De là résulte une succession de phénomènes qui mérite d'être décrite. La première fonction qui acquiert l'excès du pouvoir et veut en dépasser les limites logiques, est nécessairement celle qui a été instituée la première ; c'est la corporation chargée de la conservation spirituelle du but. Or, aussitôt qu'elle entreprend au-delà de ses droits, c'est qu'elle a mis en oubli quelques-uns de ses devoirs. Alors, elle éprouve de la résistance, non-seulement de la part de la fonction qui lui est immédiatement subordonnée, mais encore de la part de toutes les autres et de tous les individus. Tous les devoirs s'insurgent contre elle, excipant soit du devoir qu'elle n'accomplit pas, soit de ceux qu'ils ont eux-mêmes à accomplir. La direction de l'insurrection appartient à la fonction qui succède immédiatement dans la hiérarchie à celle que l'on attaque, c'est-à-dire à celle qui est chargée de la conservation militaire du but. Dans la lutte qui vient après, la victoire revient nécessairement à la force et au nombre ; et lorsque le succès est acquis, l'autorité ou le pouvoir échoit à ceux

qui ont commandé dans le combat. Mais ces derniers, bientôt, feront les mêmes fautes que ceux qu'ils ont remplacés, et ils seront renversés par un mouvement semblable. Jusqu'à ce jour, ce phénomène s'est répété, dans chaque âge logique, autant de fois qu'il y a eu abus de pouvoir de la part d'une fonction à l'égard d'une autre, et jusqu'à épuisement de toutes les fonctions organisées au début de l'âge; en sorte qu'à la fin des âges logiques, on trouve toujours, dans le passé, un peuple homogène, composé des héritiers de tous ceux qui étaient, à un titre quelconque, considérés comme membres de la société, masse confuse, où toutes les fonctions sont éparses, sans lien logique et exercées à titre de droit. L'histoire de l'antique société égyptienne et de la dispersion qu'elle a subie, offre un exemple de ce mouvement tendantiel spécial. La caste sacerdotale est souveraine à Meroë; puis elle est subalternisée par le pouvoir royal des Pharaons. La caste sacerdotale et la caste guerrière s'insurgent contre ce pouvoir, brisent les liens sociaux, et de là une dispersion de petites associations qui vont çà et là former des colonies. Les unes sont conduites par des guerriers, les autres par des prêtres. Elles fondent d'abord dans leur sein. Les unes l'aristocratie, les autres la théocratie; aristocratie et théocratie qui seront plus tard subalternisées par la masse des citoyens. Cette masse usurpera en définitive toutes les fonctions, en sorte

qu'à la fin de l'âge, il n'y aura plus qu'une agrégation confuse, où chaque fonction appartiendra à ceux qui sauront s'en emparer, où tous les héritiers du titre social seront au même rang. La seule division radicale qui restera, sera celle des maîtres et des esclaves; mais si cette dernière hiérarchie subsiste, c'est uniquement parce que les esclaves ne faisaient point partie de la société, et qu'il ne s'est trouvé, dans l'institution de l'âge logique, envers cette classe inférieure et misérable, aucune formule de devoirs qui n'ait été mise en oubli.

Nous voyons dans l'esquisse rapide que nous venons de présenter du phénomène de subalternisation des constantes supérieures par les constantes inférieures, ou plutôt, de l'absorption de toutes les classes primitives dans une seule, nous voyons comment les fonctions sociales changent de formes. Elles subsistent toujours, car elles constituent des constantes sans lesquelles l'état de société serait impossible; mais, au lieu d'être représentée par une hiérarchie régulière et logique, elles appartiennent en quelque sorte à tout le monde. Tout le monde est pouvoir; tout le monde est éducateur, gouvernant, juge, soldat, etc. C'est le spectacle que nous présentent la plupart des républiques anciennes, lorsqu'elles arrivent à leur fin.

On voit aussi, d'après l'esquisse précédente, en quoi la voie du devoir diffère de celle du droit. Il

est évident que la destruction de la hiérarchie régulière primitive est une conséquence des fautes commises par les ministres chargés de la représenter, fautes qui ne consistent pas seulement dans une exagération de leurs prétentions et un oubli de leurs devoirs, mais dans quelque chose de plus grave encore. En effet, toutes les fois qu'un homme manque d'une manière suivie, à une partie de ses obligations, on peut poser en fait qu'il doute de la vérité des ses obligations, qu'il doute de la loi dont elles émanent, ou qu'il ne la connaît plus. Ainsi, c'est l'incrédulité des hommes qui est le point de départ de leurs manquemens. Lors donc que nous voyons les premiers pouvoirs sociaux quitter la voie du devoir, nous sommes certains qu'ils ont oublié une partie du but qui leur donna naissance; et l'œuvre de subalternisation qu'ils subissent, correspond à un amoindrissement dans les services qu'ils rendent et dans l'enseignement dont ils auraient dû conserver la pureté. Toutes choses, cependant, dans ces événemens sont un effet de la liberté humaine. On aperçoit très bien qu'une persistance parfaite dans les principes acceptés au point de départ de l'âge logique aurait pu produire la réalisation définitive du but; il est facile même de reconnaître que cette réalisation eut pu être obtenue à moins de frais et dans un moindre nombre de siècles, puisqu'on aurait épargné à la société les lon-

gues luttes qui précèdent les séparations, et tout le temps perdu à ces débats. Dans cette voie du devoir, l'espace laissé à la liberté humaine eût été plus grand, puisque celle-ci eut conservé le pouvoir de hâter et de retarder le mouvement et même d'y renoncer. Mais, il n'en est plus ainsi dans la voie du droit; les choses sont forcées autant qu'elles peuvent l'être, et le jeu de la liberté est le moindre possible; il n'y a de place pour celle-ci que dans les petites affaires de la vie individuelle, mais à peine en existe-t-il une dans les affaires publiques. Les effets du sentiment du droit sont analogues à ceux des passions et des intérêts; une fois qu'une société est entré dans un milieu pareil, il ne lui reste aucune liberté, sauf, et encore souvent à peine, celle d'en sortir. Elle se trouve alors conduite par une succession d'exigences et d'événemens qui s'engendrent et se poussent, en quelque sorte, les uns les autres, par une succession d'effets qui deviennent causes de nouveaux effets qui, à leur tour, jouent le rôle de cause, et ainsi toujours jusqu'à ce que la dernière conséquence du mouvement logique soit atteinte et réalisée. L'histoire de la révolution française offre, dans un cadre rétréci, un exemple très remarquable de la marche dont nous parlons. Ainsi, il semble que toutes choses aient été arrangées de manière que l'humanité, quoique libre, ne pût jamais manquer d'atteindre son but. Si elle persiste

dans la voie du devoir, son succès est certain, et il a le mérite d'être volontaire. Le sentiment du droit se présente alors comme accomplissant la mission d'exciter incessamment le devoir et de lui imprimer une impulsion et une énergie qui en accroît l'activité. Mais dans le cas où l'humanité abandonne la première voie, alors elle tombe dans la seconde qui est, jusqu'à un certain point, nécessaire et forcée, les relations dans l'ordre du droit étant tellement établies, qu'elles concluent à une suite d'effets inévitables.

J'ignore si j'ai réussi à rendre les considérations précédentes aussi claires que je l'aurais voulu. Elles sont très importantes, aussi bien sous le point de vue philosophique, que sous celui des conséquences à en tirer pour l'avenir social de l'Europe. Quoi qu'il en soit, j'engage le lecteur, s'il lui reste quelque doute, à prendre un exemple, et à y appliquer les données abstraites que nous venons d'exposer. L'espace, qui nous est accordé dans ce livre, ne nous permet pas de lui épargner ce travail. Mais, s'il veut s'y livrer, il sera récompensé par la certitude complète de l'existence du fait énoncé par nous et par l'acquisition d'une considération historique de la plus grande portée.

Au reste, lorsqu'on veut, soit en vue d'un travail de classification générale, soit en vue d'une prévoyance ou d'une dévination du même genre,

étudier les tendances de l'humanité proprement dite, il ne faut pas tenir compte de ce qui se passe dans la durée d'un âge logique; mais envisager ce qui est arrivé dans la série des âges de cette espèce. Alors, ce qui constitue la tendance aux yeux de l'observateur, sera, soit le résultat acquis à la fin de chacun de ces âges, soit les principes établis par les divers buts d'activité qui les ont engendrés.

Les tendances, qui se manifestent à l'occasion des constantes sociales, constituent les variations qui forment les élémens des séries. Chaque constante sociale peut devenir la base d'une progression. Nous avons, chapitre III, décrit la méthode que l'on doit employer pour établir ce mode de construction. Nous n'y reviendrons pas. Nous ferons seulement observer que les divers inconvéniens que nous avons signalés à cette époque, n'existent plus, dès qu'on est parvenu au point où nous sommes. On n'a plus aucun danger à craindre, ni celui d'ignorer quelle est la série la plus générale, ou quels sont l'importance relative, la nature et le nombre des séries à établir, ni, enfin, celui de rompre l'unité historique; puisque nous pouvons, à tout moment, la rétablir, et qu'en supposant même que nous ne voulions pas nous livrer à ce travail, nous aurons, dans la progression des buts d'activité, le secret de toutes les progressions secondaires.

CHAPITRE IX.

CONVERSION DES LOIS DU MOUVEMENT LOGIQUE ET DU MOUVEMENT TENDANTIEL EN MÉTHODES DE CLASSIFICATION HISTORIQUE ET DE PRÉVOYANCE.

Définition de l'histoire par le but.— Deux genres d'histoire.—Ce que doit être l'histoire d'une science ou d'une idée. — Ce que doit être une histoire nationale. — Comment les lois de la progression peuvent être converties en méthodes de classification. — Utilité de ces moyens pour restituer la chronologie et mettre en ordre les plus anciennes traditions. — Procédés à employer dans ces circonstances. — Question de la prévoyance. — Trois espèces de prévoyance. — Prévoyance relative aux tendances ou constantes. — Prévoyance relative à l'état futur d'une société. — Prévoyance relative aux rapports des sociétés entre elles. — Combinaison de ces trois moyens. — Importance de ce genre de travail dans l'intérêt du gouvernement politique des sociétés.

Nous diviserons ce chapitre en deux parties : dans la première, nous nous occuperons du problème de la classification; et, dans la seconde, du problème de la prévoyance.

Avant d'examiner comment les lois, dont nous venons de terminer la description, peuvent être

converties en méthodes de classification historique il est nécessaire de rechercher quelle est la véritable définition de l'histoire. L'éclaircissement de cette question doit évidemment précéder l'étude des méthodes ; elle n'exigera point d'ailleurs de longs développemens.

Personne n'ignore qu'il y a diverses manières de concevoir et d'écrire l'histoire, ou, en d'autres termes, qu'il y a diverses espèces d'histoires. C'est un fait généralement admis aujourd'hui. Mais c'est une opinion non moins généralement reçue que celle d'attribuer, jusqu'à un certain point, ces différences au caprice de l'historien, à ses doctrines philosophiques, ou à la nature du sujet traité. C'est en vain que quelques savans ont cherché à baser, sur des principes fixes, la division de l'histoire en espèces, et à préciser les caractères de celle-ci. Leurs efforts ont été sans résultat. Soit parce que les principes admis n'étaient pas suffisamment fondés en logique, soit parce qu'ils n'étaient pas assez justifiés, et semblaient plutôt appropriés à autoriser un système particulier à l'auteur, ou une manière spéciale d'écrire, qu'à mettre en évidence une vérité purement théorique, ces tentatives n'ont point été acceptées. La règle, en un mot, est encore à établir. Il y a des propositions sur le sujet, mais point de solution. Cependant, la détermination des manières de concevoir

et d'écrire en histoire, est chose importante; car elle constitue déjà une méthode.

Selon nous, pour mettre fin à la difficulté ou aux hésitations dont il s'agit, il faut s'attacher d'abord à la définition, puis, de celle-ci, déduire la division en espèces. C'est, en conséquence, l'objet qui va nous occuper.

En cette occasion, comme en toute autre, nous adopterons le mode de définition que nous avons proposé et dont nous avons constamment fait usage, savoir : le mode de définition par le but. Il n'y a pas de sujet auquel ce mode soit mieux approprié qu'à celui qui nous occupe; car non-seulement ici, comme partout ailleurs, un travail sans but serait complètement stérile, complètement nul; mais encore il est évident qu'ici tout homme, qui prend la plume, a un but quelconque, ne fût-ce que le moindre de tous, celui d'enregistrer des faits.

L'histoire a, incontestablement, pour fin de conserver le souvenir exact de tous les actes spirituels et physiques de l'espèce humaine; elle est à l'humanité ce que la mémoire est à l'homme individuel; non-seulement le souvenir fidèle de sa vie passée, et de toute son expérience, mais encore l'argument et, en quelque sorte, la substance de son identité et de son unité. Or, en nous tenant toujours au point de vue du but, c'est-à-dire au point de vue de la conservation d'une mémoire semblable, il y a

deux genres secondaires d'histoire ; l'un où l'on se propose seulement de conserver le souvenir des faits avec tous les détails nécessaires, ou tels qu'ils se sont passés. S'il nous était permis de créer un mot, nous appelerions ce genre d'histoire, l'histoire *annalistique*. Le second genre d'histoire est celui où l'on se propose un but spécial d'exposition ou de démonstration. Dans le premier, pour atteindre le résultat, il suffit de raconter les choses comme elles ont eu lieu, sans autre désir que de produire une narration complète de tous les événemens qui ont occupé une certaine période. Ce genre comprend plusieurs espèces de travaux historiques, les mémoires généraux ou anecdotiques, les biographies, les généalogies, les discussions chronologiques, etc. Dans le second genre, il faut ranger les travaux où l'on se propose de faire l'histoire d'une société, d'une nation, d'une idée, d'une science, d'un art, etc. Là il ne s'agit plus d'une simple narration ; il y a toujours quelque chose à démontrer ; il y a une autre méthode à employer que celle des dates ; il y a lieu a des exégèses et à des classifications de diverses sortes : tous les faits n'y sont pas également importans ; il faut y mettre en saillie ceux qui jouent le rôle de causes, et ranger en sous-ordre ceux qui n'ont que la valeur d'effets ; enfin, il en est qu'on doit négliger comme nuls, etc.

Ainsi, par exemple, s'il s'agit de l'histoire d'une idée, ou d'une science, il faut que la narration soit telle qu'il en résulte, pour le lecteur, une connaissance complète du sujet, une connaissance plus parfaite même, que celle qu'aurait pu lui donner l'étude appronfondie de l'état le plus avancé de cette idée ou de cette science. On comprendra facilement cette conséquence, si l'on veut bien réfléchir que l'histoire, si elle est bien faite, expose non-seulement l'origine du problème et la série des solutions qu'il a reçues, mais encore la série des efforts, la série des difficultés ainsi que le pourquoi et le comment de chaque difficulté et de chaque découverte. En un mot, un tel travail donne le secret de la science ou de l'idée, avantages que l'on ne peut presque jamais retirer de l'étude unique d'une période quelconque de l'avancement auquel cette science ou cette idée est parvenue. Ainsi, l'histoire est l'œil de la science comme elle en est la mémoire.

Supposons maintenant qu'il s'agisse d'une histoire nationale; les nécessités de l'exégèse et de la classification seront plus considérables encore. Pour en apercevoir l'importance, il suffit de se placer en face du problème ou du but que l'écrivain a le devoir d'atteindre. Nous allons nous y placer nous-même pendant un instant, afin de montrer à quel point une narration, écrite dans un

but social, diffère du genre des annales. Cette station passagère aura encore un autre avantage : on y trouvera la preuve de l'utilité de la définition par le but, et, en outre, un type abstrait de ce que devrait être toute histoire nationale.

Nous avons, maintes fois, dans cet ouvrage et ailleurs, répété qu'une nationalité n'existe qu'à condition d'un but commun d'activité, qui, en même temps, qu'il associe, dans chaque moment donné, tous les hommes vivant sous le même nom, dans l'obéissance à un même devoir, dans l'accomplissement d'une même œuvre et la volonté d'une même fin, unit aussi toutes les générations successives dans un même dévouement, une même fonction et une tendance identique (1). Si ces principes sont vrais, il s'en suit qu'une histoire, réellement nationale, sera celle d'où ressortira l'enseignement du but d'activité commun ; où, en conséquence, tous les événemens se trouveront présentés dans leur signification complète, bons ou mauvais, selon qu'ils tendent au but ou qu'ils s'en éloignent ; où

(1) On ne s'étonnera pas de l'insistance que nous mettons à poser incessamment en lumière l'idée de but, si l'on veut bien réfléchir à l'importance de cette idée en toutes choses et particulièrement en politique. Il n'est pas douteux que l'invasion de cette pensée dans le gouvernement des affaires sociales n'en changeât de suite la direction et ne fît passer celle-ci à un état qui différerait de celui où nous sommes, comme le bien diffère du mal.

les dévouemens passés seront offerts comme exemples aux dévouemens futurs; où les erreurs et les fautes deviendront des enseignemens; où l'on s'instruira à la haine du mal en en découvrant la stérilité, et à l'amour du bien en en voyant la bienfaisante fécondité; où le lecteur, en reconnaissant que l'avenir est toujours le fruit des sacrifices opérés par les générations précédentes, et que tous les biens, dont il jouit lui-même, sont dus aux efforts de ses ancêtres, apprendra que tous les individus d'une même nation sont solidaires entre eux, et responsables devant leurs enfans, devant l'humanité et devant Dieu, de la gloire et de la fonction de leur patrie; où, enfin, nulle parole ne sera desséchée, mais, au contraire, offrira une source d'eau vive et pure, où les hommes puiseront soit des encouragemens aux jours de luttes et de combat, soit des instructions pour les jours difficiles, soit des moyens ou des méthodes pour le travail à venir. Moïse a écrit, pour les Juifs, une histoire de ce genre. Là, tous les siècles sont liés, tous les actes sont jugés par une continuité toujours visible, toujours évidente, celle de la destinée ou de la fonction départie au peuple juif. Cette histoire est, jusqu'à présent, restée incomparable. Plusieurs nations de l'antiquité en ont, sans doute, possédées qui étaient composées sur le même plan. Mais, autant que nous pouvons en juger par les fragmens ou les abrégés

qui nous sont parvenus, elles étaient loin de présenter ce caractère d'unité qui a fait considérer l'histoire juive comme une inspiration de Dieu lui-même. Cependant quelle qu'en fut, comparativement à ce magnifique modèle, la réelle infériorité, elles étaient bien supérieures à ce que l'on nous a donné depuis. A cet égard, nous renvoyons nos lecteurs aux fragmens de Berose, à ceux conservés par Syncelle, à l'abrégé d'Apollodore, etc. C'était par des narrations, chantées dans le même style, que les Homères antiques encourageaient les Grecs, et que les Bardes inspiraient les guerriers celtes. L'histoire que Tite-Live a écrite pour les Romains fut conçue dans un pareil sentiment. Que leur enseigne-t-il, en effet, à toutes les pages? Leur but même, la guerre et la conquête du monde par la guerre. On devient Romain en lisant ces livres; et, nous-mêmes qui sommes si loin des superstitions et des habitudes de ce temps, nous nous laissons prendre à cette fascination.

Une histoire nationale, telle que nous venons de la définir, est évidemment l'un des plus puissans moyens pour conserver une nationalité et pour la conduire à ses fins. C'est la bible de Moïse qui conserve la race juive. Une histoire réellement nationale, enseignant à tous le but et les moyens du but, non-seulement apprend au peuple à distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, et, à cause

de cela, elle forme la base la plus sûre, la plus intelligible et la plus saisissante d'une éducation publique, mais encore elle constitue le meilleur enseignement pour ceux qui gouvernent, la meilleure doctrine diplomatique et la meilleure indication de l'avenir. Cependant, depuis les temps anciens, on n'a pas essayé d'élever un monument de ce genre; nul gouvernement n'a demandé un pareil travail aux historiens; aucun d'eux n'a senti que là était tout le secret d'une de ces éducations nationales, dont, à force de chercher vainement, on a rejeté la pensée parmi les utopies, éducation qui devait donner aux chefs des soldats volontairement obéissans, et aux soldats des chefs intelligens et dévoués.

Mais, nous dira-t-on, une histoire ainsi conçue pourra-t-elle être exacte? Une narration fidèle aura-t-elle de pareils résultats? Or, c'est précisément parce qu'elle sera fidèle, qu'elle concluera ainsi que nous venons le dire. Qu'est-ce, en effet, que ces catalogues de faits rangés par ordre de dates, où l'on inscrit les actions, mais jamais les motifs des actions; où l'on ne tient compte que des passions individuelles, et jamais des passions sociales; où l'on fait les hommes tout autres qu'ils ne sont, c'est-à-dire, sans croyance, sans sentimens moraux, sans but, sans nationalité. Ces catalogues de faits ne forment pas même des annales fidèles;

car, évidemment, il y manque la moitié la plus importante de toute existence humaine, c'est-à-dire, la vie intellectuelle et morale. Que si, au contraire, on tient, ainsi qu'on doit le faire, compte de cette vie, alors l'aspect des choses change complètement. Comme il est dans la nature constitutive de l'être humain, que la pensée précède le mouvement physique, que chez lui, la théorie précède la pratique, il arrive que, dans la société, c'est également l'idée qui détermine les actes; et s'il résulte de la suite des actes la formation d'une nationalité, il se trouve qu'en effet, il y a une suite dans les idées ou plutôt une tendance spirituelle commune et un but unique. Ainsi, ce n'est que par une infidélité que l'on pourrait appeler coupable de la part des écrivains, que l'histoire d'une nation est privée de la puissante influence dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent.

Cependant, il résulte de tout ce qui vient d'être dit, qu'il existe des différences bien tranchées entre les deux genres d'histoire dont nous avons cherché à mettre les caractères en évidence. Dans la rédaction des annales, on ne doit rien omettre, ni fait, ni anedocte, ni commentaire, ni détail d'aucune espèce, si petit qu'il soit; mais, il n'y est besoin d'aucune autre espèce de classification que de celle par les dates. Dans l'histoire proprement dite, au contraire, la classification des faits est de la plus haute

importance ; la valeur, la bonté de la narration dépendent de ce travail ; et comme, dans la réalité, les actes quels qu'ils soient, ont toujours un rapport avec le but, soit à titre d'obstacles, soit à titre de tendances, la narration sera d'autant plus complète et d'autant plus significative que l'on aura une méthode plus propre à rendre ce rapport visible. Or, il n'y a pas, ainsi que nous allons le voir, de procédé mieux approprié pour atteindre un pareil résultat, que le système de coordination qui est déduit de la considération du mouvement logique et du mouvement tendantiel dans la société dont on fait l'histoire.

La connaissance de la loi logique et de la loi tendantielle ne peut être que d'un faible usage dans l'histoire que nous avons appelée *annalistique*. Mais, il n'en est plus de même quand il s'agit d'une histoire du genre de celle dont nous venons de nous occuper et que nous distinguerons par l'épithète de *conclusive*. Une foi profondément nationale, un vif et religieux sentiment du but, peuvent suppléer, jusqu'à un certain point, à cette connaissance ; mais ils n'y équivaudront jamais. Examinons en effet. La loi logique n'étant autre chose que la représentation fidèle du mouvement d'une société pour arriver à la réalisation de son but, il est évident qu'il suffira d'en rendre les manifestations et les périodes visibles, dans la narration des faits, pour at-

teindre la meilleure classification possible. La méthode, au reste, ne consiste pas dans autre chose que dans la volonté d'obtenir un tel résultat. Quant aux moyens de cette méthode ou quant à l'art de la mettre en œuvre, ils varient autant que les sujets. Aussi, est-il complètement inutile d'en essayer la description. On doit chercher, en général, à ranger les phénomènes dans l'ordre de succession véritable, ordre qui n'est point toujours celui des dates, mais le plus souvent celui des principes ou des causes génératrices. Il faut rendre évident les liens de dépendance ou de subordination, ou de contradiction qui existent toujours. Il faut que nulle relation de cause à effet ne soit cachée; et qu'enfin, la coordination soit telle, que les motifs, les caractères et les tendances diverses des actes soient parfaitement sensibles. En procédant de cette manière, toute histoire devient significative et enseignante; mais, l'auteur n'aurait aucune sécurité dans son travail, et le lecteur aucune confiance dans l'œuvre, si les classifications, les coordinations, les significations n'avaient été vérifiées au contact des lois de progression dont nous nous occupons, et ne pouvaient l'être à tout instant. Autrement, on n'aurait aucune garantie sur la vérité, soit de l'histoire, soit des conclusions. Autrement, rien ne prouverait que toutes ces choses ne sont pas des arrangemens ordonnés par le caprice ou le préjugé; rien ne

prouverait qu'il ne s'agit pas de l'une de ces constructions prétendues historiques, dont nous possédons un trop grand nombre, et auxquelles on réussit à donner une conclusion, déterminée à l'avance, en passant sous silence la plupart des faits importans, et, en outre, en altérant même ceux que l'on mentionne. Mais, les garanties d'intégrité dans les traditions, de vérité dans les faits, d'exactitude dans les classifications, les coordinations et les conclusions, ne sont pas les seuls avantages que l'on puisse retirer de la connaissance des lois dont nous nous occupons.

Dans l'histoire profane, il suffit de remonter à quelques siècles avant Jésus-Christ, pour trouver une chronologie incertaine d'abord, puis vague, puis tout-à-fait hypothétique. Il résulte de là 1° qu'on ne peut rien affirmer de positif sur un grand nombre de traditions; 2° qu'on ne peut en faire un usage historique utile; 3° qu'on n'est point assuré sur les faits contemporains ou synchroniques; 4° qu'on est enfin dans le doute sur les relations des sociétés et des civilisations, à tel point qu'on a soutenu, sur ce sujet, les thèses les plus opposées. En un mot, la chronologie profane ne commençant que quelques siècles avant J.-C., l'histoire profane semble elle-même n'avoir pas une date plus ancienne. Telle est au moins celle que l'on enseigne généralement; c'est pour les savans seulement qu'il y a certitude d'une an-

tiquité plus haute. Or, comme la masse des hommes, même de ceux qui prennent part au gouvernement des choses humaines, n'a ni le temps ni l'occasion de s'enquérir des problèmes scientifiques et des certitudes sur lesquelles ils reposent ; l'enseignement vulgaire reste donc tout puissant. Il suit, de cet état de choses, plusieurs conséquences fâcheuses dont nous allons mentionner quelques-unes. D'abord, il n'y a pas de preuves suffisantes pour démontrer à ces hommes, soit l'unité de l'humanité, soit l'unité et la régularité de ses mouvemens. Ils ne voient dans le passé rien de plus que des races multiples et des organisations sociales diverses ; ils croient à tous les préjugés qui régnaient dans ces époques anciennes ; c'est-à-dire qu'ils pensent que ces races étaient réelles, et la supériorité relative des peuples un effet de la race. Ils sont persuadés que le mérite de chaque organisation sociale est l'effet de l'habileté du législateur qui l'a établie. Ils reportent, ensuite, ces préjugés sur notre temps, et y conforment leur pratique. Ils agissent dans la conviction de la réalité des races diverses ou dans celle que, dans les choses sociales, tout dépend de l'habileté ou du savoir-faire. Une vue plus étendue de l'antiquité historique changerait toutes ces idées ; mais, on n'a pas encore mis en usage le moyen de donner de la certitude aux périodes dont la tradition fait mention sans y donner de date, et, par

suite, on n'a pu construire une histoire suffisamment étendue, privée de discussions et d'hypothèses, c'est-à-dire propre à donner une certitude à ceux qui ne font pas le métier d'historiens.

L'inconvénient que nous venons de signaler, n'est pas le seul qui résulte du défaut de chronologie : l'incertitude de l'histoire profane est tournée contre la certitude de l'histoire sacrée. Les ténèbres dont la première est couverte, servent à obscurcir la lumière qui brille dans la seconde. Cette obscurité profonde devient un arsenal où l'on puise et où l'on forge toutes sortes d'armes. Ainsi, chose singulière, l'incertitude même des traditions profanes est devenue, dans beaucoup de mains, un moyen d'attenter à la vérité du monument le plus parfait que possède l'espèce humaine sur son passé, et un moyen d'en affaiblir les conclusions morales les plus graves, les plus utiles et les plus fécondes.

En indiquant ainsi les résultats funestes d'une tradition incomplète, nous ne faisons que démontrer l'utilité des lois de progression comme méthodes historiques. En effet, la loi logique et celle des tendances sont ce qu'il y a de plus propre pour rétablir la chronologie ou pour y suppléer, non pas parce qu'elles détermineront exactement l'année de tels événemens ou de tels syncronismes, mais parce qu'elles en fixeront positivement l'antériorité relative, la dépendance ou la simultanéité. Le pro-

cédé à employer, pour obtenir ce résultat, est tellement facile à comprendre, d'après tout ce qui a été dit précédemment, que le lecteur l'a sans doute déjà imaginé. Il faut prendre les sociétés ou la société dont il s'agit de reconstituer le passé, au moment où elles ont une histoire assez complète et assez certaine pour qu'on puisse en bien apprécier toutes les constantes, et fixer aussitôt, s'il est possible, l'époque du mouvement logique. Ce travail terminé, il faut tourner en quelque sorte le dos à l'avenir et marcher vers le passé. On opère cette marche rétrograde, dans les constantes, en construisant des séries où l'on va aggrandissant les termes de ce qui est considéré comme mal dans la société que l'on examine, et en diminuant les termes corrélatifs du bien. On arrive ainsi à rencontrer soit un, soit deux points de départs que la tradition nous a transmis comme étant le caractère de quelque civilisation plus ancienne. Ainsi, par exemple, en opérant un pareil travail pour les cités helléniques, on trouve une double origine, l'une dans la civilisation pélagique ou celtique, l'autre dans la civilisation égyptienne ; on trouve que chacune de celles-ci a fourni un certain nombre des élémens qui ont été développés en Grèce. Ce travail d'application du mode sériel n'est pas, au reste, sans vérification. C'est la loi logique qui en fournit le moyen. Nous avons exposé plus haut comment une société quel-

conque est toujours dans une époque d'un mouvement logique. Il ne s'agit que d'en découvrir le point de départ, et, celui-ci étant possédé, de chercher à quelle période de ce mouvement la société peut être rattachée. Enfin, il est une constante dont la présence ne manque jamais d'indiquer rigoureusement la généalogie des peuples : nous voulons parler du but d'activité commun. Quelqu'altéré que celui-ci se rencontre, il est toujours possible d'en rétablir jusqu'à un certain point l'intégrité, en tenant compte non-seulement du but de la nation que l'on étudie, mais encore de tous les détails de la vie des citoyens, de la législation, de la hiérarchie, de la philosophie, de la science, des arts, de l'industrie et du langage. Or, lorsqu'on a reconstruit l'idée du but, on possède un fil propre à conduire à travers les dédales et les obscurités des traditions les plus embrouillées.

C'est ainsi que la connaissance et l'usage des lois logiques et tendantielles peuvent concourir à reconstruire soit l'histoire profane universelle, soit l'histoire des races, des peuples, des cités et des nations. Mais, dans l'histoire des idées et des sciences, c'est surtout la loi tendantielle qu'il faut consulter.

Nous terminerons ici nos considérations sur la conversion des lois de la progression en méthodes de classification. Nous allons voir maintenant comment elles deviennent des moyens de prévoyance.

Notre examen sera d'autant plus court, que nous essaierons, dans notre second volume, de donner un exemple de l'usage de ces moyens.

Il y a trois espèces de prévoyance, l'une relative aux tendances qui se manifestent dans la société ou aux constantes, l'autre relative à l'état futur ou aux révolutions futures de cette société; l'autre relative aux relations de cette société avec les sociétés voisines. La connaissance, aussi complète qu'elle peut l'être de l'avenir ou la prévoyance générale, se tire de la combinaison des trois prévoyances secondaires dont il vient d'être question.

Pour obtenir la première espèce de prévoyance, le travail est facile. Il faut établir, sur chaque tendance, deux séries, l'une contenant tous les faits, tous les actes favorables à la tendance, et l'autre tous les faits contraires qui ont été produits depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Si l'on trouve que les termes favorables sont en croissance, et les termes opposés en décroissance, on sera certain que cette tendance est adoptée par l'humanité comme une conviction, un but et un intérêt, et par suite qu'elle acquérera le maximum de puissance dont elle est susceptible. Si l'on trouve l'inverse, on pourra affirmer que la conclusion définitive sera l'anéantissement de cette tendance.

La seconde espèce de prévoyance, celle qui regarde l'état futur d'une société, n'est pas plus diffi-

cile à établir que la précédente ; mais, elle est moins assurée ; car elle varie entre les deux limites laissées à la liberté humaine, celle du bien et celle du mal. Voyons, néanmoins, comment on l'établit. Une société étant donnée dont on veut apprécier les révolutions futures, on doit constater d'abord quelle en est la position dans la durée du mouvement logique. Cette position étant reconnue, on devine sans peine quelles sont les périodes ou les époques qui lui restent à parcourir. Pour reconnaître le caractère de chacune de ces époques, on fait intervenir les résultats des successions tendantielles de détail acquis par la construction des séries ; et de là, on déduit quel sera le travail auquel sera plus particulièrement consacré chaque époque. En même temps, comme l'on possède pour chaque série croissante une série opposée ou décroissante, on peut deviner le caractère et jusqu'à un certain point la force et la durée des oppositions qui se manifesteront dans ces époques. De là on pourra déduire quelle sera la chance des troubles intérieurs que ces oppositions exciteront dans la société. On pourra même en calculer, jusqu'à certain point, l'intensité possible. Nous disons possible, parce que, dans ces choses, il y a place pour la liberté humaine. L'intelligence du pouvoir, l'excellence de l'éducation, l'habileté des chefs peuvent rendre faciles des transitions, qui, autrement, s'opèrent ordinairement

par la violence. Mais, il y a encore d'autres places pour le choix du libre arbitre dans le mouvement logique. Nous les avons longuement indiquées dans le chapitre VII. La prévoyance consistera donc à en apercevoir la possibilité, et par suite, à tracer la marche probable de la société dans les deux voies, dans la voie organique et dans celle de la critique. Mais, il faut faire observer que la faculté même de prévoir le danger, devient le meilleur moyen pour l'éloigner, et par suite, donne toutes les chances pour que l'état critique ne commence point, ou, s'il est commencé, ne persiste point.

La troisième espèce de prévoyance, celle que l'on pourrait appeler inter-nationale ou diplomatique, est plus difficile que les deux précédentes. Elle se complique de l'intervention de l'une et de l'autre appliquée à toutes les sociétés qui sont en relation ou qui peuvent entrer en relation. Nous nous bornerons, sur ce sujet, à émettre quelques principes généraux. On doit reconnaître 1° que toute société tendra à arriver à l'état de la société la plus avancée; 2° que toutes les fois que deux sociétés placées à des périodes différentes du même mouvement logique se rencontreront, il y aura guerre; 3° que la victoire sera douteuse, mais appartiendra sûrement à celle qui aura la conviction du but la plus vive et la plus étendue ou la plus populaire. Si, par faute du dévouement qu'inspire une telle conviction dans la

nation la plus avancée, la victoire était acquise au peuple le moins avancé, cette victoire sera seulement matérielle; le vaincu sera, en définitive, le vainqueur spirituel de ses conquérans; il les convertira à sa civilisation. Mais, s'il arrive que des sociétés placées dans deux mouvemens logiques différens se rencontrent, le succès reviendra à celle des deux dont le but d'activité sera le meilleur et aura produit l'organisation sociale la plus parfaite.

L'étude des trois moyens de prévoyance secondaires que nous venons d'esquisser, nous montre que la dévination de l'avenir réservé à une nation, est fondée sur la combinaison des uns et des autres. En effet, toutes les causes sont incessamment et partout en action; elles amènent des conclusions qui entrent nécessairement et ensemble en contacts pacifiques ou hostiles; de sorte que le résultat, quoique souvent unique, est la conséquence d'un concours multiple. De là, dans le but de prévoir, l'indispensable obligation, de ne négliger aucun des moyens indiqués; de là, l'indispensable obligation d'étudier, avec autant de soin, les sociétés étrangères, que celle dont l'avenir nous occupe; de là, la preuve qu'il n'y a rien de certain à déduire, sur les événemens futurs, de la connaissance d'une histoire partielle quelconque; mais qu'il faut étudier l'histoire générale et baser son travail sur l'universalité.

L'étude, que nous terminons, nous conduit encore à une autre considération que nous ne pouvons omettre de mentionner ; à savoir : que le travail de prévoyance, que nous proposons, quelque compliqué qu'il soit, et quoiqu'il n'emporte pas une certitude complète, est l'un des plus importans dont on puisse s'occuper. Jamais il n'est stérile ; jamais, il ne sera inutile ; il donnera, au contraire, toujours les fruits les plus précieux que l'homme puisse rechercher, des fruits qu'il n'est pas permis de négliger sans crime. Ici, toute indifférence est coupable; tout retard est odieux. En effet, quelle est l'origine des doutes qui restent, dans la prévoyance de l'avenir, relativement soit aux révolutions intérieures d'une société, soit relativement à ses rapports diplomatiques ou inter-nationaux? L'origine de ces doutes vient de ce que l'humanité est libre, de ce qu'elle peut choisir entre la voie du bien et la voie fatale du mal. Il n'y a aucune hésitation possible, quant à la prévoyance, ni sur le but, ni sur les tendances qui émanent de celui-ci, ni sur les momens où la question du choix sera posée. Il y a seulement incertitude sur la nature de ce choix. Or, si l'on a prévu la possibilité de ce choix, si l'on a vu toutes les conséquences fâcheuses, misérables, douloureuses qui peuvent ressortir pour l'espèce humaine, d'une erreur commise dans ce moment redoutable, n'aura-t-on pas la vo-

lonté de l'éviter, et si l'on en a la volonté, n'en aura-t-on pas le pouvoir? La prévoyance dans les choses humaines, même dans nos rapports avec le monde brut, ne consiste pas seulement à nous dire tel malheur nous menace, mais, le danger connu, à préparer le moyen de l'éviter. C'est cette puissance que l'étude de l'histoire, dans le but de la connaissance de l'avenir, est destinée à donner à ceux qui disposent de la volonté et de l'action des hommes? Nous le répétons, il n'y pas de mots, dans la langue humaine, pour exprimer à quel point serait coupable le gouvernement qui, mis à même d'acquérir cette puissance, en négligerait l'usage!

LIVRE III.

De quelques constantes sociales.

CHAPITRE I.

BUT DE CE LIVRE.

Les constantes sociales sont, comme nous l'avons dit, la base des progressions, et, par suite, elles forment, après la théorie et les lois du progrès, le plus important sujet de méditation dans un ouvrage tel que celui-ci. Dans le livre précédent, nous n'en avons parlé que d'une manière abstraite ; mais nous nous étions réservé de traiter, au moins en partie, la question d'une manière concrète. C'est à ce travail que nous consacrerons les chapitres suivans. Nous n'examinerons point, néanmoins, toutes les constantes ; nous ne nous occuperons pas même

d'en faire l'énumération générale. Ce serait une entreprise qui prendrait beaucoup plus que l'espace dont nous pouvons disposer. Nous nous bornerons à en étudier quelques-unes ; mais nous choisirons celles que l'on peut considérer, soit comme étant les principales, soit comme étant les plus communes; et ce que nous en dirons, donnera une idée du point de vue auquel il faut se placer pour étudier toutes les autres.

La constante sociale qu'il est le plus nécessaire de connaître tout de suite dans la réalité concrète ou substantielle, c'est celle que nous avons rangée précédemment au premier rang : c'est celle qui engendre toutes les autres ; c'est le but d'activité commun. Elle sera le sujet du chapitre suivant.

Il existe, en outre, trois formes générales et communes de l'activité humaine dans les diverses constantes. Ces formes sont celles que l'on désigne vulgairement sous les noms d'art, de science, etc. Toute institution, en effet, toute idée, toute doctrine, ayant une destinée sociale, doit se faire aimer, et c'est à l'art qu'est réservée cette mission; elle doit se démontrer ou se développer, et c'est le travail de la science ; enfin, elle doit conclure à une pratique, et c'est l'affaire de la mise en œuvre. Ces trois attributs secondaires de toute chose sociale active, seront, chacun, l'objet d'un chapitre spécial.

CHAPITRE II.

DU BUT D'ACTIVITÉ COMMUN.

La condition de l'homme est d'agir incessamment. — De là, la nécessité d'une croyance ; la nécessité de l'enseignement ; celle de la société et celle du langage ; — toutes choses qui sont unies et dans une intime dépendance. — Il y a deux natures dans l'homme. — Opposition de ces deux natures. — Il faut que l'une subalternise l'autre. — De là résulte que toute croyance spirituelle discipline l'instinct. — D'un autre côté, il n'y a, dans le monde, que des rapports. — La loi de l'activité humaine est elle-même relative aux rapports. — Cette loi est la morale. — Facultés de la morale. — Pourquoi ce nom est préférable à tout autre. — Il y a quatre espèces de rapports réglés par la morale. — Examen de ces rapports. — Origine de la morale. — Elle est révélée de Dieu. — Démonstration de cette affirmation. — Moyen de distinguer la vraie morale révélée, des divers syncrétismes ou éclectismes qui sont de création humaine. — Certitude de la morale. — Ce qu'il faut entendre par l'identité de la morale. — De la morale comme criterium de la certitude. — De la morale comme but d'activité commun. — Des sociétés spirituelles et des sociétés temporelles ou des nationalités.

Nous avons précédemment démontré que nulle société n'était possible parmi les hommes, sans une communauté de but et d'activité. La condition de l'homme, sur cette terre, est telle qu'il est, sous peine de mort, incessamment forcé d'agir, et que,

cependant, il ne peut agir, sans une certaine croyance sur la fin de ses actions, c'est-à-dire, sans un but. Il meurt s'il n'agit pas, et il n'agit pas, s'il ne croit pas; de telle sorte que la croyance du but est en définitive la condition expresse de la conservation même de sa vie. L'homme seul, parmi tous les êtres créés de ce monde, est soumis à cette condition d'existence d'être obligé de croire avant d'agir. Mais, aussi, c'est par l'influence de cette condition qu'il est un être éminemment social. En effet, toute croyance suppose un enseignement, et tout enseignement l'état de société. Ainsi, l'état social, la foi en un but, la conservation de la vie sont trois choses inséparables, qui se tiennent, se commandent et dont on ne peut supprimer une seule sans anéantir les deux autres.

D'un autre côté, l'enseignement n'est pas possible, et toute communication spirituelle est interrompue sans le langage. L'homme ne peut pas même réfléchir, raisonner et penser, en lui-même, sans la possession des signes. Ainsi, sans le langage il n'y a, pour l'homme, ni croyance, ni but, ni société; il n'y a pas, par suite, possibilité de vivre humainement, ni même probabilité de vivre physiquement (1). Or, le langage et le but sont deux

(1) Que l'on ne croie pas que nous exagérions! Les sourds et muets de naissance, uniquement parce qu'ils ne possè-

puissances intimement unies. La tradition nous apprend que l'un et l'autre furent enseignés simultanément au premier homme ; et l'histoire nous démontre, en effet, que les langues des peuples diffèrent comme leurs buts.

Il est encore d'autres conditions faisant partie de la virtualité du but et que nous devons mentionner. Il y a, dans l'homme, deux natures, la nature spirituelle et la nature organique ou corporelle. Elles ton des facultés très différentes, que nous devons apprécier d'abord, avant de poser aucune conséquence. La nature corporelle, envisagée, abstraction faite de toute influence spirituelle, ne présente que les appétits et les instincts organiques de la bête, appétits et instincts qui s'éveillent tour à tour et lorsqu'ils ont épuisé leur névrosité s'endorment jusqu'au moment où celle-ci est réparée. Ces facultés organiques ne tendent nullement à associer les êtres qu'elles conduisent ; elles les dissocient, au contraire, s'il est permis de parler ainsi. Voyez,

dent pas le sens par lequel on entend et par lequel on apprend à parler, uniquement parce qu'ils ne disposent pas de la parole, les sourds et muets sont moins développés que les autres hommes. Cependant, ils possèdent un certain nombre de signes à l'aide desquels ils se dirigent ; mais s'ils en étaient complètement dépourvus, il est probable qu'ils ne pourraient pas même se conserver. Voyez à cet égard les observations de M. Itard, et surtout le livre de mon ami le docteur Cerise sur les fonctions et les maladies nerveuses.

en effet, comment l'instinct se comporte, soit dans l'appétence, soit dans la satisfaction ; il a toujours le caractère égoïste ; il isole l'animal dans une jouissance purement interne et purement individuelle ; il l'attache et l'unit à sa proie, c'est-à-dire à quelque chose qui n'est qu'une sensation de lui-même. L'esprit nous présente l'opposé de l'instinct ; il ne dort point ; il est toujours présent et éveillé, même pendant le sommeil du corps. Il porte toujours l'individu en dehors de sa personne ; car il agit même lorsque tous les instincts font silence. L'esprit ne consomme pas sa proie ou son but ; et, à cause de cela, il n'est point nécessairement exclusif ; il n'est point nécessairement séparateur. La même idée peut satisfaire des milliards d'esprits ; elle peut être l'objet de leurs désirs et de leur amour ; et, alors, loin de les isoler, au contraire elle les unit aussi bien dans l'appétence que dans la satisfaction. Telles sont donc les conséquences opposées des deux natures, qui entrent dans la constitution de l'homme, que la nature matérielle, par la similitude même des fins dans les mêmes êtres, conclut à la dissociation, tandis que la nature spirituelle, par une similitude pareille, conclut à l'association. Il résulte de là qu'un but d'activité ne peut produire l'union des hommes qu'en subalternisant et en réglant les instincts. Il opère l'association en disciplinant ce qui engendre l'isolement.

Ainsi, un but d'activité est toujours une *loi morale.* En un mot, toute formule de ce genre n'est sociale que parce qu'elle est morale ; et elle est morale parce qu'elle est sociale.

Les considérations précédentes nous montrent que la virtualité du but d'activité est toute spirituelle et toute morale ; qu'elle ne conserve pas seulement la société, mais qu'elle est nécessaire même à l'existence individuelle ; que cette virtualité fait corps en quelque sorte avec celle du langage, en sorte qu'elles s'exercent et se manifestent l'une par l'autre, tant dans les relations de l'esprit avec le corps, que dans les relations de l'homme avec ses semblables. Cette virtualité est le signe et la condition de la vie individuelle comme de la vie sociale. Partout, donc, où l'on trouve l'une ou l'autre de ces vies, on doit rencontrer des traces quelconques du principe fondamental qui les a soutenues. Mais, dans quel ordre de formules faut-il aller les étudier? C'est l'examen de cette question qui va nous occuper.

L'homme n'est point un être absolu, existant par lui-même indépendamment du milieu où il est placé : l'homme, au contraire, est un être relatif. Il n'existe, soit spirituellement, soit physiquement, que par les rapports qu'il a, avec lui-même, avec ses semblables, et avec tout ce qui l'environne. C'est dans ces rapports qu'il trouve les conditions

de sa vie et de sa mort. C'est dans des rapports qu'il trouve le sujet de ses connaissances; en effet, si nous examinons la matière de celles-ci, nous voyons qu'il ne connaît que des rapports, et que tout autour de lui n'est pas autre chose; ses découvertes scientifiques même les plus élevées consistent uniquement dans la perception ou l'invention de rapports nouveaux, auparavant ignorés. C'est également dans l'ordre des rapports que se meut notre activité; elle consiste fondamentalement à maintenir certaines relations, à en changer d'autres ou à en établir de nouvelles. La fin de tous nos désirs réside uniquement dans les mêmes faits. En un mot, nous ne voyons rien, nous n'aimons rien, nous ne croyons rien, nous ne faisons rien qui soit en dehors de la catégorie des rapports. Sans doute, les principes ou les objets de ces rapports sont des êtres substantiels; mais ces êtres ne peuvent manifester leur existence qu'en entrant eux-mêmes en contact. Nous n'en pouvons pénétrer l'essence, et ce serait même une tentative aussi oiseuse que stérile; mais nous pouvons parfaitement en apprécier les qualités et les propriétés, c'est-à-dire tout ce qui se manifeste lorsque ces êtres entrent en rapport entr'eux ou avec nous. L'univers créé peut donc être considéré comme une immense hiérarchie de rapports ordonnés selon une loi.

Toutes les choses de ce monde étant ainsi, le but d'activité commun est donc relatif aux rapports de l'espèce humaine ; c'est dans cette catégorie qu'on doit le chercher et le rencontrer. Et c'est, aussi, pour cette raison que ce serait une grande erreur de faire émaner un but d'activité commun, d'un intérêt purement individuel, et d'espérer l'y trouver. En effet, lorsque l'individu ne tient compte que de lui-même, il ne voit pas l'ensemble de ses rapports ; ce serait en pensant à ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire en sortant de lui-même, c'est-à-dire en renonçant à la vue de ses passions, de ses instincts, de ses intérêts et de ses préjugés, qu'il serait sur la voie de ses relations véritables. Les fous, dans la rigueur de l'appréciation, ne sont que des gens qui ont le malheur de s'apercevoir seulement eux-mêmes ; et, aussi, le pur égoïsme est constamment un commencement de folie. Un but d'activité commun est si loin d'émaner de quelque chose d'individuel, qu'il porte l'homme constamment au-delà de l'actualité et de lui-même, et lui commande d'établir des genres entiers de rapports qui n'existent point encore, soit dans sa personne, soit dans ce qui l'entoure. Autrement, ce ne serait point un but.

Afin d'arriver, cependant, à donner un nom concret à ce but, demandons-nous, quels sont les divers genres de relations qu'il est permis à l'homme de concevoir ou d'opérer? La réponse à cette ques-

tion n'est point difficile. L'homme, évidemment, a quatre ordres de rapports; 1° ses rapports avec Dieu; 2° ses rapports avec ses semblables; 3° ses rapports avec lui-même; 4° ses rapports avec le monde physique vivant ou brut. Or, s'il existe une formule qui, non-seulement contienne la règle de ses actes, mais encore prescrive un certain perfectionnement à opérer dans ces quatre ordres de relations, il est certain que cette formule constitue le but d'activité commun tout entier.

Il n'y a, parmi les hommes, qu'une seule espèce de loi qui soit douée de cette puissance et de cette généralité; c'est la *morale*. La morale s'adresse à toutes les relations humaines; elle les réglemente; et, en même temps, elle offre l'indication et la prescription des perfectionnemens et des progrès à opérer. Jamais devant elle, ni l'homme, ni la société ne sont assez parfaits. La morale règle les rapports que l'homme doit avoir avec lui-même; elle lui apprend comment il doit agir sur son organisme pour en faire un instrument approprié à sa fonction. Elle contient la loi de ses relations avec ses semblables, la loi de ses devoirs et l'indication d'une perfection à atteindre dans cet ordre de rapports. Elle lui enseigne ce qu'il est vis-à-vis de Dieu et ce qu'il doit faire pour mériter devant lui, enfin elle lui dit ce que le monde est vis-à-vis de lui et comment il doit l'administrer. Ainsi, la

morale s'adresse à toutes les relations de l'homme et lui pose le but de perfectionnement qu'il doit y atteindre. Elle renferme donc toutes les conditions d'un but d'activité ; mais, en outre, elle possède toutes les facultés abstraites précédemment exposées. Sans elle la vie sociale est impossible ; cette vérité est tellement évidente, tellement expérimentale, qu'il est inutile de s'y arrêter. Mais, de plus, elle est nécessaire à la vie individuelle. Qui ignore, en effet, que la morale est la meilleure des hygiènes ? Qui ignore que l'oubli de cette loi n'a pas seulement un résultat odieux pour les autres, mais un résultat fatal pour nous-mêmes ? Qui ne sait dans quel abatardissement physique et intellectuel tombent ceux qui en négligent les préceptes ? Combien n'a-t-on pas recueilli, dans l'histoire et dans les annales de la médecine, d'exemples prouvant que la vie même, par des pratiques défendues, est atteinte dans la source, et que les races deviennent maladives, s'amoindrissent et s'éteignent ? Que l'on voie ce qu'était devenue l'antique race des Grecs et des Romains, comment s'affaiblirent et disparurent tant de races royales, et l'on reconnaîtra où conduit l'abus des choses proscrites par la morale.

La morale a une virtualité corrélative à celle du langage, en sorte que toute langue a une signification morale, et toute morale ne peut être trans-

mise qu'à l'aide de la langue. Aussi, la tradition nous dit que le premier homme reçut en même temps l'enseignement de la morale et du langage; et l'histoire nous apprend que toute modification dans la tradition morale a eu, entr'autres conséquences, celle d'opérer un changement dans la langue.

Enfin, la morale contient en elle tout ce qui est nécessaire pour former une croyance complète et intégrale, c'est-à-dire comprenant tout ce qui peut être l'objet de la foi. En effet, la morale emporte, avec elle et enveloppée dans ses préceptes, l'affirmation de tout ce qui la sanctionne. En donnant la loi des rapports que nous pouvons établir, elle affirme la réalité des êtres qui sont l'objet de ces rapports; elle constitue, en un mot, le dogme des existences.

On nous demandera, peut-être, pourquoi nous donnons à cette loi génératrice des buts d'activité communs, le nom de morale et non celui de dogme. Il semble, en effet, indifférent, puisque le dogme y est contenu, de la désigner par l'une ou l'autre de ces appellations; et, par suite, il semble inutile d'innover en cette matière où il est d'un usage généralement reçu de considérer comme dogmatique tout enseignement initial donné aux hommes. Nous avons longuement traité cette question dans notre cours de philosophie; ici, nous n'en dirons

que quelques mots. Nous employons le nom de morale, non parce qu'il est indifférent, non pas même parce qu'il est le meilleur, mais parce qu'il est le seul véritable, le seul qui, dans l'acception universellement admise, signifie positivement les caractères de cette loi initiale; en effet, elle est entièrement relative aux rapports que nous devons établir avec les autres êtres; si elle pose le dogme des existences, c'est par ampliation, ainsi qu'elle pose les principes de la syntaxe et les règles de l'affirmation; c'est parce que logiquement il est impossible de nommer une relation, sans désigner les êtres qui sont l'objet de cette relation. Mais, ce qui nécessite définitivement l'obligation d'appeler cette loi du nom de morale, c'est que nul autre mot, dans aucune langue, ne peut en exprimer les fonctions véritables. En effet, elle est entièrement pratique; toutes les proscriptions qu'elle contient sont de cet ordre. Enfin, elle s'adresse uniquement à la faculté qui fait de nous des êtres moraux, c'est-à-dire au libre arbitre. Cette loi nous est proposée, mais nous sommes libres d'y obéir ou d'y désobéir. Au contraire vis-à-vis du dogme, nous ne sommes pas libres; s'il y a quelques existences que nous puissions accepter ou refuser, quoiqu'à cet égard même la logique ne nous laisse pas le choix, cependant la plupart ou plutôt presque toutes les existences sont telles que nous sommes

forcés de les reconnaître et de les subir quel que soient d'ailleurs nos désirs ou nos volontés. Ainsi, le nom de morale est le seul vrai nom qui puisse convenir à la loi génératrice des buts d'activité, le seul mot qui, dans le langage universel, ait une acception correspondante à l'idée concrète de cette loi.

La morale, en déterminant quels sont et quels doivent être les rapports de l'homme avec Dieu, engendre la religion, et, par celle-ci, la théologie, le culte et l'art. En même temps en donnant le réglement des rapports de l'homme avec lui-même, la morale engendre la conscience et les mœurs. En effet, ce qu'on nomme sens intime ou conscience, n'est jamais autre chose que le reflet des préceptes moraux qu'un long enseignement et un long exercice ont fait entrer en nous-mêmes et ont imprimé dans notre âme à ce point qu'ils en sont devenus comme des attributs nouveaux ou des qualités propres. En réglant les rapports de l'homme avec ses semblables, la morale engendre la vie sociale et la vie politique ; elle forme le criterium des lois civiles et pénales, le criterium du pouvoir et du gouvernement, la doctrine des devoirs et des droits, etc. Enfin, en formulant la loi générale de nos rapports avec l'univers, elle engendre le premier principe des sciences naturelles et de l'industrie. Telle est enfin la fécondité de la morale, que cette

esquisse abrégée n'en donne encore qu'une imparfaite idée. Cependant, en examinant les conséquences qui résultent des diverses fonctions de la morale, on voit comment un but d'activité à l'état parfait, est constamment religieux; comment il fait tendre à améliorer incessamment et la nature individuelle, et la vie sociale ; on voit enfin comment se tiennent et se lient, comme des dépendances d'une synthèse vaste mais unique, tous les faits, toutes les puissances actives que l'on observe dans l'histoire de l'espèce humaine.

Dans les pages précédentes, nous avons traité des propriétés de la morale ; nous allons maintenant en rechercher l'origine, en étudier la certitude et l'identité. Nous montrerons ensuite qu'elle constitue le *criterium* de la certitude en toutes choses.

La morale est évidemment antérieure à tout ce qu'elle engendre ; or, puisqu'elle engendre la société, il faut en conclure qu'elle est antérieure à la société. Cependant, on ne peut concevoir qu'elle vienne d'un homme, car on ne comprend pas comment l'homme pourrait naître et vivre hors de l'état de société. La morale et la société seraient-elles donc antérieures à l'homme lui-même ? Pour ceux qui, dans ces choses, repoussent l'intervention divine, il n'y a qu'un parti à prendre afin d'éviter ces insurmontables difficultés, c'est de supposer que le monde, tel qu'il est, a été et sera

de tout temps, que l'état phénoménal où nous vivons n'a jamais commencé et ne finira jamais; c'est, en un mot, d'affirmer que la société, la morale et les hommes sont éternels. Mais aujourd'hui, cette supposition que la tradition universelle et la logique repoussent, cette supposition est inadmissible. La science moderne a recueilli d'innombrables preuves dont elle a rempli ses musées, d'où il résulte que l'homme est une espèce nouvellement venue sur la terre. On peut faire toucher du doigt et à l'œil des marques certaines, et des faits qui nous apprennent que l'état phénoménal, dont nous faisons partie, a commencé, et que notre espèce est, sur cette terre, le dernier enfant du Créateur. Ainsi, l'hypothèse de l'éternité de ce monde est mise à néant; ainsi la difficulté, que nous avons soulevée, ne peut être évitée; on est obligé de la résoudre. Or, la solution est facile; mais il faut que l'action divine intervienne. Par quel motif, repousserait-on cette intervention? serait-ce parce que c'est un mystère incompréhensible? mais n'existe-t-il pas un mystère pareil en toutes choses, même dans celles qui nous tombent incessamment sous les sens? La science nous apprend quels sont les rapports entre les êtres, elle nous en montre l'ordre et quelquefois la loi; mais nous apprend-elle quelque chose sur la nature intime de ces êtres, sur les causes secrètes des propriétés qu'ils manifes-

tent? elle ne nous en dit rien et nous n'en voyons rien. Pour qui réfléchit, le mystère est partout ; il nous entoure et nous presse même dans les opérations les plus usuelles de la vie. Vous reconnaissez d'ailleurs que Dieu a créé le monde et que sa volonté le conserve; vous y êtes contraint par la logique, par l'observation et par les faits. Or, pensez-vous qu'il y ait à ses yeux une créature plus précieuse qu'une autre, et que l'homme ne vaille pas autant que le globe qui le porte ! Votre répugnance viendrait-elle des prétentions intellectuelles que vous vous êtes faites? Refuseriez-vous de convenir, avec vous même, qu'il existe quelque chose qui dépasse la puissance de votre esprit?

Lorsqu'on admet l'action créatrice, il est facile de résoudre la difficulté que nous avons posée. L'homme, la morale, la société ont été créés simultanément. Le premier homme et la première femme ont été mis au monde adultes, en société et pourvus de leur but d'activité commun, ou de tout ce qui était nécessaire pour engendrer une société humaine. Cette vérité est celle que la tradition nous enseigne ; elle est consacrée par l'assentiment universel. Elle est enfin la seule affirmation raisonnable dans le sujet. En effet, du moment où il est démontré que le monde a commencé, il est prouvé que l'espèce humaine a également eu un commencement. Du moment où il est prouvé que l'espèce

humaine a eu un commencement, il est démontré qu'elle a été mise au monde pourvue de tout ce qui lui était nécessaire pour subsister. Or, quelles étaient les conditions indispensables à sa conservation ? Il fallait d'abord qu'il y eut plusieurs individus créés, un homme et une femme au moins ; il fallait que ces individus fussent adultes ; car ils n'avaient point de mère pour nourrir et soigner leurs premières années ; il fallait qu'ils sussent se conduire au milieu de cette nature nouvelle et inconnue, ou, en d'autres termes, qu'ils eussent un enseignement qui leur apprit et ce qu'ils devaient faire et ce qu'ils devaient éviter. Comme ils devaient agir à l'instant même, il leur fallait un but d'activité ; et comme ils devaient penser et communiquer ensemble, il leur fallait une langue. En un mot, puisqu'il est prouvé que l'homme physique se déprave lorsqu'il ne jouit pas de l'activité intellectuelle, il fallait pour se conserver et même exister corporellement, qu'ils reçussent le don de la vie intellectuelle et morale, comme ils avaient reçu celui de la vie charnelle. Ainsi, ce n'est pas, par faiblesse de raison, mais par force de logique, que les plus grands génies de tous les temps ont ajouté, sur cette question d'origine, pleine confiance à la tradition. On doit admettre, avec eux, que la morale ou le but d'activité humain, est une connaissance révélée, dans l'acception religieuse du mot.

Ce fait de la révélation initiale du but d'activité commun ou de la morale, est tellement nécessaire devant la logique et la science, qu'il est, aujourd'hui, généralement accepté, même par les hommes qui sont incrédules à l'égard de toute autre espèce de choses, dès que ces hommes sont au courant des connaissances de notre temps. Mais, la difficulté, dont nous venons de voir la solution, n'est pas la seule qui se présente dans la question dont nous nous occupons. Il est certain, et l'histoire en fait foi, qu'il y a eu, en divers temps, d'importantes additions faites à la morale primitive. Or, ces additions sont-elles encore le fait d'une révélation divine, comme la tradition le dit, ou, sont-elles un fait purement humain, le fait d'un homme supérieur qui, ayant pris pour thèse, la morale initiale, en a déduit des conséquences qui, avant lui, n'avaient pas été aperçues? Ce problème est grave et difficile; il mérite d'être étudié avec soin.

L'histoire universelle rapporte un grand nombre de faits qui tombent sous cette question. Excepté dans les temps modernes de notre Europe chrétienne, tous les fondateurs des nations, tous les législateurs religieux, tous les directeurs d'une grande révolution sociale, tous ceux en un mot qui ont présidé au commencement d'une période logique, ont été considérés comme divins ou comme étant entrés, d'une manière directe ou indirecte,

en relation avec la divinité. Dans les Indes, les chefs des dernières révolutions qui signalèrent la religion des Brahmes, sont considérés comme des incarnations ou des avantaras de Wischnou ; la fondation du boudisme est attribué à une incarnation divine ; Numa, le législateur religieux des Romains, a des entretiens avec une divinité ; Odin est un être divin ; Mahomet est inspiré par un ange, et il jouit même de la vue de Dieu, etc. La vérité de ces narrations a été acceptée ou est encore acceptée par de nombreuses populations. Devons-nous l'admettre également ; devons-nous ne rien rejeter de ce que la superstition ou la reconnaissance des hommes ont consacré en un temps ou en un lieu quelconque du globe ?

La méthode historique, à laquelle nous avons consacré le livre précédent, nous semble un moyen parfait pour décider dans ces questions. Toutes les fois, en effet, que nous arrivons, en en faisant usage, à reconnaître la filiation de quelqu'un de ces enseignemens prétendus divins, à le rattacher au point de départ initial, à constater qu'il n'est autre chose que la formule ou le signe d'une des progressions ou d'une des séparations dont nous avons parlé, nous sommes certains que les auteurs, les législateurs et les directeurs de ces mouvemens sont des hommes ; car nous voyons, alors, qu'ils n'ont, en réalité, apporté dans le monde rien autre

de nouveau qu'une déduction, une application ou une négation de quelques-uns des principes posés au début de l'âge logique. En effet, en procédant ainsi, et pour parler seulement des exemples déjà cités, nous trouvons que, dans les Indes, les incarnations de Wischnou et de Buddha sont attribuées à des hommes qui ont donné le signal de révolutions, depuis longtemps en puissance, et qui étaient commandées par le système moral et théologique par lequel avait commencé la société. On trouve que Numa emprunta ses lois aux civilisations voisines, qu'Odin était un réformateur, et Mahomet la conclusion de l'arianisme.

De cette manière, on éclaire, sans peine et avec assurance, une partie des obscurités et des mystères que nous présentent les traditions religieuses des peuples; mais la question n'est point résolue: on n'a fait en quelque sorte que reculer la difficulté. En effet, l'étude de l'histoire nous oblige de reconnaître que l'humanité a eu plusieurs âges logiques. Chacun d'eux a commencé par l'institution d'un but d'activité nouveau, par une institution morale qu'il est impossible de considérer comme une déduction de la morale antérieure, impossible, par aucune voie de filiation, de rattacher à celle-ci. Il y a unité dans les tendances des divers buts d'activité; il y a un rapport de progression entre les uns et les autres; mais nulle similitude, et plutôt, au

contraire, une opposition au moins apparente. Pour avoir une idée de ces différences fondamentales, il suffit de comparer la morale du christianisme à celle du paganisme. La première proscrit toutes les passions que l'autre autorisait ; elle protège et relève tout ce que l'autre abaissait ou dédaignait ; elle enseigne que l'homme doit sacrifier tout et jusqu'à sa vie à ses semblables, tandis que l'autre lui demande seulement de ne leur faire que ce qu'il voudrait qu'on lui fit ; elle ordonne qu'il y ait charité là où l'autre ne demande que justice ; elle veut que le pouvoir soit un pur dévouement et un pur sacrifice, tandis que l'autre en fait un droit ; elle sépare le devoir du droit, elle commande que le second soit toujours sacrifié au premier, tandis que le paganisme confond l'un et l'autre, en faisant du devoir le moyen de conserver le droit, c'est-à-dire, la race, la *gens*, la cité, etc. En un mot, les différences et les oppositions sont telles que l'une ne peut être engendrée de l'autre, et, à plus forte raison, ne peut en être une conclusion logique. Dans l'ordre moral, ces différences ressemblent à celles que nous montre l'étude géologique du globe, différences dont l'apparition ne peut être attribuée qu'à l'intervention créatrice de l'action divine.

Ces créations morales, ces enseignemens qui engendrent les âges logiques, sont-ils également l'effet d'une intervention divine? Nous n'hésitons pas à

le croire; et, ici, nous n'invoquerons ni la foi, ni la tradition, ni l'assentiment unanime de générations innombrables; nous nous appuierons seulement sur ce qu'il est impossible qu'un homme, notre semblable, en soit l'auteur. En effet, on ne peut concevoir, d'abord, qu'un individu puisse apercevoir, simultanément et parfaitement, les quatre ordres de rapports moraux dont nous avons parlé plus haut; car s'il en aperçoit un, c'est un motif pour qu'il ne voie pas les autres. S'il ne considère que le côté individuel, il omettra les autres; s'il ne s'applique qu'au point de vue religieux, il laissera encore les autres de côté; s'il s'attache même au point de vue de ses semblables, il est également certain qu'il spéculera pour eux comme il le ferait pour lui-même; c'est-à-dire fort mal. Comment, en effet, aller imaginer, pour les rendre heureux et les conserver, de leur imposer des formes de sacrifice nouvelles, excessives et jusqu'alors inouies! Mais, en supposant, ce qui est impossible, qu'il put simultanément envisager les quatre espèces de relations et y imposer l'unité de but, malgré la variété des préceptes et des fins, le résultat serait-il une vérité? En ces matières le libre arbitre et le caprice, comme nous l'avons déjà vu et comme nous le répéterons encore, n'ont point de place. Il faut que le but proposé offre un immense avenir aux hommes; il faut qu'il les conserve, et qu'à cette

fin, il soit comme un article de la loi générale qui règle l'univers. Or, quel homme pourrait connaître l'avenir et les convenances qui sont imposées à notre existence dans l'ordonnance de ce monde ! Si nos lecteurs veulent bien se donner la peine de méditer et de développer ces motifs et se rappeler tout ce que nous avons déjà dit sur ce sujet dans le cours de cet ouvrage, ils agiront comme nous ; ils se rangeront du côté de la tradition ; ils reconnaîtront qu'il y a lieu d'admettre une intervention divine au début de chaque grand âge logique de l'humanité.

On acquiert, au reste, la confirmation de cette conclusion, lorsqu'on examine où gît la certitude de la morale , et d'où en émane l'identité. Nous allons nous occuper de ces deux questions.

Dans les sciences naturelles, dans les sciences positives, en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, il est reçu, comme précepte de méthode, ainsi que nous l'avons déjà dit, que la vérité d'une formule est démontrée lorsqu'elle s'applique facilement, non-seulement aux faits, mais à la coordination qu'on remarque entr'eux, lorsqu'elle est féconde et produit des pratiques nombreuses et assurées. Cette vérité est reconnue d'autant plus grande que la formule comprend plus de faits et donne plus de fruits. Or, à en juger d'après cette méthode dont la source d'ailleurs est un précepte moral que

nous pourrions citer, à en juger, d'après cette méthode, qu'y a-t-il de plus vrai qu'une loi, qui, touchant tous les rapports de l'homme, est partout un guide assuré ; qu'une loi, qui réglemente ce qui est aussi vaste, pour nous, que l'univers tout entier, c'est-à-dire notre intelligence ; qu'une loi, qui conserve la société et les individus au sein d'une nature puissante, où l'erreur est immanquablement mortelle; qu'une loi, dont les conséquences sont la civilisation et les richesses de toutes sortes que nous possédons ! Cette loi est évidemment la vérité par excellence ; elle a conduit l'humanité, comme un aveugle, dans la voie du progrès que celle-ci ne voyait pas; elle l'a menée à des connaissances, à des pratiques, à des résultats dont elle ne se doutait pas quelques siècles avant, contraires même à ses espérances et à sa science. Elle l'a menée d'autant plus vite qu'elle lui était plus fidèle et qu'elle s'abandonnait, avec plus de confiance, à sa direction énergique et sévère. Quel homme aurait pu jamais imaginer une pareille formule? Quel homme aurait pu savoir, sans l'avoir appris, toute la science, toutes les pratiques, tout l'art à venir?

Ainsi, la preuve de la certitude et de l'origine divine de la morale réside dans une seule vérification qui est supérieure à toute négation : c'est que la morale a conservé et enrichi l'humanité.

Or, si la morale n'était pas reçue par les hommes

comme un commandement divin, comme une loi donnée par celui qui les a créés et qui règne souverainement sur l'univers, il n'y aurait personne qui consentit à obéir à ses préceptes souvent sévères et toujours difficiles. Or, tout le bien produit a été engendré par l'obéissance, c'est-à-dire par la foi; tout le mal par la désobéissance, c'est-à-dire par l'incrédulité. Ainsi, c'est en croyant à la divinité de la loi, que nos pères ont fécondé la civilisation, qu'ils ont conservé et amélioré l'état social; c'est par le doute et l'irreligion que toute société est morte. Serait-il possible que cette divinité de la loi fut un mensonge, et que le doute et l'incrédulité fussent des vérités? Il faudrait alors renoncer à tous les principes auxquels l'espèce humaine se confie; il faudrait croire que la vérité est nuisible et mortelle, et que le mensonge seul est utile et fécond; ce qui serait le comble de l'absurdité!

L'identité de la morale fournit, avons-nous dit, une autre preuve de la divinité de cette loi. Cette identité n'existe cependant qu'au point de vue du progrès. Les formules diffèrent comme les termes d'une progression, de telle sorte que chacune d'elles comprend les termes antérieurs, mais, cependant, n'y ressemble pas. Or, comment un homme, notre semblable, fut-il doué de tout le génie imaginable, aurait-il pu imaginer un de ces termes? Il ne pouvait le déduire du terme antérieur; car celui-ci ne

contient rien au-delà de lui-même. Il n'aurait pu le déduire que de la connaissance du but définitif de la création de l'humanité, et de sa fonction dans l'univers. Mais, il n'y a que Dieu qui sache ces choses.

Pour trouver un exemple de l'identité morale, qui soit à la portée de tout le monde, il suffit de citer la Bible. Ce livre est, sans contredit, le monument le plus authentique et le plus ancien que nous possédions. Il est le seul qui offre la continuité de la tradition. Que voyons-nous dans cette tradition? c'est que d'Adam à Jésus-Christ il y a continuité dans les enseignemens moraux. Chaque enseignement nouveau comprend ceux qui étaient antérieurs ou plutôt qui étaient accomplis, et vient proclamer des préceptes qui prescrivent des devoirs de plus en plus difficiles, de plus en plus vastes, embrassant un plus grand nombre d'actions, d'individus et de sociétés. Chaque révélation se pose sur celle qui précède, et y ajoute un avenir inconnu et imprévu. Tout, en un mot, y représente une série dont la raison est identique, mais n'est connue que de celui qui en propose à notre obéissance les termes successifs.

Après avoir traité de la certitude et de l'identité de la loi morale, il nous reste à la montrer comme *criterium* de la certitude. Nous ne nous occuperons de cette démonstration que sous le point de vue usuel et vulgaire. Nous n'avons pas besoin en effet

de nous arrêter à prouver qu'elle constitue le criterium social, puisque nous avons dit qu'elle formait le but d'activité. Il sera également inutile de rechercher comment elle le devient dans l'art, dans la science, etc.; nous en parlerons dans les chapitres suivans. Nous nous bornerons à la partie scientifique et philosophique de la question sur laquelle nous n'aurons point occasion de revenir.

Pour reconnaître comment la morale est un criterium scientifique absolu pour les hommes, il ne faut que s'élever à un degré suffisant de généralité dans la considération de cet univers; c'est-à-dire au degré où se sont placés les grands inventeurs. A ce point de vue, il est évident que toutes les existences qui composent ce monde sont fonctions les unes des autres, de telle sorte que si une seule d'entr'elles venait à être changée, la nature entière serait modifiée, et le phénomène, dans lequel nous vivons, cesserait d'être. Par suite, posséder la loi d'une de ces existences, c'est savoir le premier mot de l'harmonie de l'univers. Connaître la loi d'une fonction, c'est avoir un point de départ scientifique. Si au contraire on était jeté dans ce monde avec des yeux seulement, sans savoir un seul de ces faits primitifs, qui en forment l'ordonnance, on ignorerait même qu'il y eût plusieurs fonctions, on ne verrait qu'une totalité sans parties. Qu'est-ce en effet que connaître humainement? c'est connaître

des rapports. Or, si l'on ne possède pas à l'avance un fait spécialisé, on ne pourra jamais voir qu'il existe des rapports, on ne pourra pas même commencer le travail de chercher s'il en existe. Ce qui constitue l'unité d'un fait à nos yeux, c'est, en effet, de ne point y apercevoir de différences ; et aussi ce qui constitue la possibilité de l'analyse, c'est une première différence aperçue. De même, la loi intime de ce fait, celle par laquelle il est un, nous sera possible à connaître, si nous possédons, d'une manière certaine, une seule de ses constances ; car c'est elle qui nous servira de base pour vérifier toutes les coordinations que nous essaierons pour lier les autres différences que nous croirons avoir vues. Autrement nous n'apercevrons plus rien. Ainsi, l'histoire des sciences nous montre que les hommes ne percevaient pas même les choses qui nous paraissent aujourd'hui les plus grossièrement évidentes, uniquement parce que la série des déductions scientifiques n'était pas encore arrivée au point où elles devaient les appeler à regarder.

Ces prémisses posées, il devient facile de voir que les hommes ne connaissent, de prime-abord, que la loi d'une seule des fonctions de l'univers, et c'est la leur. Ce sera donc celle-là qui leur servira de point de départ analytique et de criterium pour juger la coordination des rapports des fontions entre elles. Or, quelle est la loi de la fonction attribuée à

l'espèce humaine, quelle est la loi de la société ? c'est la morale. Aussi, les erreurs morales des hommes se sont toutes répétées dans leurs erreurs scientifiques.

On ne nous contestera pas que l'humanité ne soit fonction de l'univers, car ce serait absurde. On nous demandera peut-être en vertu de quoi les hommes sont certains de connaître la loi de leur fonction : nous répondrons que c'est en vertu de ce qu'ils subsistent, comme société, en la pratiquant, et qu'ils périssent, au même titre, en la négligeant.

Quant à la question de savoir comment la morale est le *criterium* en philosophie, il suffit, pour en montrer la raison, de faire voir que c'est elle-même qui l'engendre.

La logique, en mettant les préliminaires de côté, n'est autre chose qu'une exposition des méthodes. Or, c'est le but qui engendre la méthode. Il suffit de cette réflexion pour montrer que la morale étant le but lui-même, elle est, par ce fait, la certitude unique que l'on puisse invoquer en logique. Nous ne voulons pas dire par là que cette dernière, telle qu'elle est aujourd'hui décrite dans les traités des diverses écoles, soit excellente : loin de là ; il nous serait au contraire facile de prouver qu'elle pêche en proportion même de la distance où elle est de son *criterium*.

L'ontologie n'est que la description des existences que l'enseignement et l'exécution de la morale démontrent nécessaires. Ainsi toute morale, en définissant ce que c'est que le bien et ce que c'est que le mal, enseigne que le premier ne peut être obtenu que par le sacrifice de soi-même, par le travail et par l'effort ; tandis que, pour faire le second, il ne faut que s'aimer soi-même, et s'abandonner à ses appétits charnels, etc. Or, pour que ces règles soient vraies et applicables, il faut que l'homme soit doué d'une volonté libre, active, d'une puissance *à priori* en quelque sorte, capable de combattre et de subalterniser les appétits de sa chair ; en un mot, qu'il soit âme et corps. Il faut enfin qu'il y ait un milieu qui lui résiste, un milieu tentateur pour qu'il ait occasion de travailler et de lutter, etc. C'est ainsi que la morale suppose un nombre considérable de principes dogmatiques, que l'on ne peut mettre en doute sans la nier. Et remarquons ici en passant, bien que notre but ne soit pas de faire de l'ontologie, que la pratique de la morale qui est suivie depuis si longues années, cette pratique dont le résultat a été d'avoir conservé jusqu'à ce jour l'humanité, et de l'avoir élevée jusqu'où elle est parvenue, est la meilleure et la plus palpable vérification de ces vérités dogmatiques ; car si ce que la morale suppose n'était pas, jamais elle n'eût été exécutée, et jamais aussi ce qui est, n'eût été produit.

C'est ainsi que la loi morale atteint les sujets qui, au premier coup-d'œil, lui paraissent les plus étrangers, ainsi que nous le verrons plus bas. Mais, aussi, c'est parce que la morale est le principe de certitude universelle et absolue qu'il a été vrai de dire que le genre humain en masse ne se trompe jamais, et que la voix du peuple est la voix de Dieu. C'est à cause de cela qu'il peut y avoir égalité parmi les hommes ; que le plus pauvre et le plus petit, quand il est probe, peut juger aussi bien que le plus grand et le plus habile. Parmi les hommes, en effet, il ne peut y avoir qu'une chose commune, qu'une chose où ils soient égaux : c'est la morale. Hors d'elle, il n'y a plus que des différences et des spécialités.

Pour terminer ce chapitre, il ne nous reste plus qu'à étudier comment un but d'activité général peut engendrer plusieurs sociétés ou plusieurs buts secondaires. Nous allons aborder cette dernière partie de notre exposition,

Le premier effet de la fécondité d'un but d'activité est d'engendrer la société qui doit en être l'instrument logique, société dont nous avons parlé longuement dans le livre précédent. Mais, dans le sein de cette grande société, les nécessités de la division du travail peuvent donner lieu à diverses sociétés secondaires, tribus, cités, nations, qui, bien qu'obéissant à la loi d'un but d'activité commun, agis-

sent, cependant, habituellement, dans un but secondaire et spécial qui constitue leur mission ou leur fonction particulière en vue de l'ensemble. Souvent, en effet, il se trouve que la grande société doit étendre sa population et son influence, ou, même combattre et conquérir au levant, au couchant, au midi et au nord du lieu où elle s'est établi. Ainsi, le catholicisme, en Europe, était entouré d'ennemis et devait se défendre partout. Ce sont les fonctions de ce genre, qui deviennent le principe de formation des tribus, des cités et des nations. De là, la nécessité de distinguer, dans l'histoire, deux espèces de sociétés, la société génératrice ou commune, c'est-à-dire la société religieuse et les sociétés temporelles ou les nationalités. En d'autres termes, pour nous servir du langage moderne, il faut distinguer la société spirituelle ou l'Église, des nations qui sont les agens temporels de ses œuvres exécutives.

Toute nation, et sous ce nom nous comprenons les sociétés que l'histoire ancienne appelle castes, tribus ou cités; toute nation accomplit une fonction spéciale du but commun. Sous ce rapport, elle a un but particulier qui la conservera autant que durera la nécessité temporelle de ce genre d'activité. Ce but est le point de départ et le principe de la nationalité dans un peuple. En effet, lorsque plusieurs actes ont été produits, il y a une tradi-

tion spéciale à ce peuple ; son nom est d'autant plus illustre qu'il s'est distingué par des travaux plus difficiles et plus grands. Ce nom devient un titre de noblesse, dont chacun est fier, et auquel personne ne voudrait manquer ; de cette manière, l'énergie dans l'œuvre est accrue par le sentiment de la solidarité qui unit les pères aux enfans. D'un autre côté, les modifications que produisent dans l'organisme corporel un certain genre d'occupations, se transmettant et s'accroissant par voie de génération ; il arrive que ce peuple devient, chaque jour, mieux approprié corporellement à sa fonction spéciale. Il se forme une race remarquable par son aspect physique et ses habitudes. La nation enfin existe tant par la conscience de son devoir, de sa tradition et le sentiment de la solidarité qui unit tous les hommes qui portent le même nom, que par ses caractères physiques ; elle existe réellement en esprit et en chair. Cette unité, sous tous les rapports, est d'autant plus grande, qu'elle a duré plus longtemps. Ainsi, dans les peuples de l'Europe moderne, on reconnaît facilement, à mille habitudes intellectuelles et physiques, les portions de ces peuples qui, depuis plusieurs siècles, travaillent ensemble et celles qui ont été adjointes successivement à des époques moins reculées. L'unité enfin devient telle, que cette nationalité lors même qu'elle est chassée du sol qu'elle occupait, lors

même qu'elle perd la communauté du langage et des habitations lors même qu'elle est dispersée, subsiste encore, portant partout le même caractère intellectuel et physique. Les Juifs et les tribus dites des Bohémiens nous offrent des exemples remarquables de cette persistance.

Outre les nations, que la société spirituelle engendre dans la marche naturelle de son développement régulier, on doit considérer comme sortant de son sein toutes les populations qui en sont chassées par suite d'une hérésie, ou qui s'en séparent par suite de toute autre négation. Chacun de ces peuples, comme nous l'avons vu, subsiste, en définitive, par la force d'un but d'activité qu'il a emprunté au but commun initial. Au moment de sa séparation, il accepte, toujours, quelque chose de ce dernier; et, en ce sens, il en est encore fonction, fonction imparfaite sans doute, mais assez féconde cependant pour devenir le plus souvent une nation.

Il résulte de l'examen, auquel nous nous sommes livrés dans ce chapitre, que la doctrine du but d'activité, envisagée sous forme concrète, satisfait à toutes les conditions que nous avions établies dans nos considérations abstraites, et manifeste même plus de puissance que nous n'en avions alors reconnue. Elle explique, en effet, non-seulement la vie sociale des hommes et les révolutions politiques

des peuples, mais encore elle donne le secret de leur activité intellectuelle et scientifique. Nous n'avons pu donner que quelques indications sur ce dernier sujet; mais, si nos lecteurs veulent nous suivre, si, surtout, ils veulent approfondir ce côté de la doctrine, ils peuvent être certains d'y trouver la solution d'un grand nombre de problèmes, sur les facultés humaines, que la philosophie cherche vainement depuis tant de siècles.

CHAPITRE III.

DE L'ACTIVITÉ SENTIMENTALE OU DE L'ART.

De l'opinion vulgaire sur la fonction de l'art. — Nécessité de recherches sérieuses pour détruire cette opinion dans le public et dans l'esprit même des artistes. — Division du chapitre en trois parties. — Considérations générales sur les élémens physiologiques du sentiment et de l'art. — Appareil d'imitation. — Appareils de manifestation. — Influence de l'esprit sur ces appareils. — Le sentiment n'existe qu'autant qu'il est un signe. — Deux états dans l'organisme sentimental, l'un excitateur ou émotif, l'autre expressif. — Examen des divers élémens de l'émotion. — Des instincts. — Des sympathies imitatrices. — Comment l'esprit domine tous ces phénomènes physiologiques. — De l'art considéré au point de vue de l'invention des formes et comme représentant l'état expressif du sentiment. — Définition de l'art. — Principe de l'invention dans les arts. — De l'art au point de vue de la synthèse. — Des arts considérés spécialement. — Résumé et application des principes précédens.

L'art, dans les époques pareilles à celles où nous vivons, n'est une chose sérieuse que pour ceux qui font profession de le cultiver ; et encore ceux-ci, en général, y attachent une grande importance uniquement parce qu'il est pour eux une source féconde de renommée, d'aisance ou de ri-

chesses. Quant au public, en général, il n'y voit qu'un plaisir ou un délassement. En un mot, aux yeux des uns, l'art est un métier, et, aux yeux des autres, une jouissance. On ne le compte point parmi les choses graves et sérieuses. On aime, on flatte, on paie les artistes, comme on aime, comme on flatte, comme on paie tout ce qui est agréable à l'esprit et aux sens ; mais on est bien loin, quelles que soient les apparences, de les estimer à l'égal des représentans de la science ou de l'industrie. On honore celles-ci comme les mères nourricières et conservatrices de l'humanité. On ne les flatte pas, il est vrai ; on ne les aime pas ; elles sont trop sérieuses et trop graves. Mais tandis qu'on caresse les artistes, tandis qu'on ne voit en eux qu'une aimable et voluptueuse superfluité de la civilisation, on respecte les autres ; et si l'on ne s'en approche pas avec l'ardeur que nous apportons toujours à ce qui nous plaît ; si l'on n'aperçoit en eux que subordination, peine et travail ; au moins, en reconnaît-on l'indispensable utilité et la nécessité féconde ! L'art, cependant, n'exerce pas une moindre puissance que la science et l'industrie ; il n'a pas moins de valeur sociale. Il possède un genre d'influence que rien ne peut remplacer ; il a une valeur morale et même une valeur hygiénique qui lui est propre; et cette action est d'autant plus grande, qu'elle s'exerce par la voie du plaisir. Nous espérons que la démonstra-

tion de ce fait ressortira de ce qui va suivre. Mais, afin de la rendre aussi complète que possible, afin de détruire les préjugés reçus sur cette question, nous serons obligés d'entrer dans quelques détails physiologiques dont nous avons pu nous abstenir jusqu'à ce moment. Notre exposition n'aura rien, peut-être, des qualités qu'on se croit en droit d'exiger dans le sujet dont nous nous occupons. Elle sera sérieuse et scientifique. Notre travail sera divisé en trois parties : dans la première, nous essaierons de donner une idée de l'appareil physiologique du sentiment chez l'homme, appareil qui forme l'élément même de la puissance qu'il est donné à l'art d'exercer ; dans la seconde, nous étudierons l'art au point de vue de l'invention. La troisième sera consacrée à offrir un résumé et une application des deux parties précédentes.

§ 1.—Considérations générales sur les élémens physiologiques du sentiment et de l'art (1).

A chacune des manières d'être générales de la

(1) Le texte qui compose ce premier paragraphe, ainsi que le second, est textuellement extrait de la première édition. On nous a vivement sollicité de le conserver sans y apporter de modifications. Si quelques personnes, trouvaient cette exposition obscure ou aride, nous les invitons à passer tout de suite au troisième paragraphe. Il a été rédigé de manière à offrir un supplément, en même temps qu'un résumé des deux autres.

successivité humaine, dont il a été question dans le livre précédent, désir, raisonnement et action, correspond un système d'appareils ou de possibilités organiques, d'où résultent des dispositions internes particulières et une espèce appropriée de manifestation extérieure. Les choses étant ainsi, il est facile de concevoir comment chaque forme de la successivité constitue, même dans l'homme individuel, une période complète et distincte. Mais il est difficile de comprendre comment une impression, déposée dans le système nerveux, revet rapidement, sous l'influence de la volonté ou de l'habitude et quelquefois par l'effet d'une disposition innée, l'une de ces formes plutot qu'une autre; comment, par exemple, elle prend si facilement la forme sentimentale. C'est qu'outre le trajet direct et préétabli qui est ouvert à toute impression, il y a possibilité de certaines relations, latérales en quelque sorte, que les médecins appellent synergiques ou sympathiques. Par l'effet de ces relations, l'impression peut parcourir comme un double trajet, dans l'un desquels elle va mettre en mouvement des activités ganglionnaires spéciales qui ne se trouveraient point dans sa route directe. De là, il arrive qu'il y a une résultante finale toute différente de celle qu'eut présenté le parcours d'un trajet simple et unique. Ainsi, toutes les fois qu'une impression (douée par sa nature ou par l'effet de

la volonté, de la faculté de parcourir ces relations latérales natives ou développées par l'habitude) va toucher le système nerveux des appareils de conservation, cette impression prend le caractère sentimental. Observez, en effet, en médecin, les phénomènes organiques qui précèdent, accompagnent et suivent la manifestation sentimentale, vous verrez que toute la vie organique est émue, modifiée ; et vous comprendrez comment de cette émotion, il en ressort pour l'individu une énergie impulsive, une violence de besoin que rien ne peut arrêter. L'émotion est telle qu'elle s'élève quelquefois au degré de celle qu'il éprouverait si la mort le menaçait. Il est inutile de dire que, suivant les individus, les nerfs de la vie organique sont plus ou moins impressionnables ; l'état sentimental, par suite, plus ou moins facile à produire : il est inutile de dire que toutes les sensations, toutes les idées ne sont pas propres à toucher de cette manière l'organisme.

A chacune encore, des trois manières d'être générales de l'homme, à chacun des trois modes de combinaisons organiques, qui y sont appropriés, ainsi que nous venons de le voir, correspond plus spécialement un double système d'aptitudes et d'organismes; l'un, arrangé pour l'expression, formant véritablement l'instrument de réalisation à l'aide duquel l'individu agit sur ce qui lui est extérieur,

soit sous forme sentimentale, soit sous forme logique, soit sous forme de mouvement; l'autre, établissant avec le monde qui nous entoure les relations à l'aide desquelles nous percevons ce qui s'y passe sous chacune de ces trois formes.

Le sentiment, en effet, est pourvu d'un ensemble de moyens organiques à l'aide desquels il se manifeste. Ainsi il est facile de le reconnaître à l'expression que donne à la face, au geste, à la parole, à la voix, l'émotion des appareils de conservation dont nous avons parlé plus haut. Mais, en outre, des facultés particulières forment son apanage. Ce sont celles que les anatomistes ont très improprement appelées sens de la musique, du rhythme, de la peinture, de l'architecture, etc. Mais quelqu'impropres que soient ces expressions, elles montrent au moins que les médecins ont constaté l'existence de certaines aptitudes spéciales, de certaines prédispositions qui rendent les hommes plus ou moins capables de s'occuper de ces choses.

D'un autre côté, nous sommes instruits de ce qui se passe au-dehors, nous sentons les sentimens qui existent extérieurement, par l'effet de l'imitation sympathique (1). Il est des sons, des gestes, des

(1) Sympathie vient de Συνπαθειν *sentir avec*. En médecine, il ne signifie pas la même chose, mais cependant quelque chose d'analogue; il sert à désigner le consensus qui existe

œuvres d'art, qui, une fois senties, provoquent, plus ou moins inévitablement, suivant notre sensibilité, l'émotion de l'appareil entier de la vie de conservation, de telle sorte que nous imitons complètement, et dans toutes les variétés, l'émotion qui les a produites (2).

Nous n'avons pas besoin de répéter que toutes ces puissances de l'organisme, instrumens des puissances de l'âme, soit aptitudes d'imitation, soit aptitudes de manifestation; tous ces appareils, dont nous venons de parler, constituent des besoins. Tous, à certains momens, veulent agir ; tous se fatiguent, tous dorment et tous s'éveillent. Il leur faut alors un sujet pour occuper leurs forces : s'il leur manque, ils font souffrir, et s'ils l'obtiennent, ils nous rendent heureux.

Ainsi, l'organisation sympathique a besoin d'être occupée ; si elle n'est émue, elle tourmente l'individu qui la laisse inactive ; et enfin si l'on persiste à la laisser immobile, elle nous rend malades, hypochondriaques, ou fous. De même, les besoins de musique, de peinture, etc., se manifestent chez tous les hommes : ils se retrouvent, pleins d'éner-

entre plusieurs organes, ainsi que l'appareil nerveux qui est le moyen de ce consensus.

(2) Voyez, à cet égard, l'excellent ouvrage du docteur Cerise, *des fonctions et des maladies nerveuses.*

gie, jusque dans les productions rudimentaires des sauvages les moins avancés.

Il ne faut pas oublier cependant que l'état sentimental n'est point un phénomène primitif, un effet direct et unique de l'activité d'une faculté ; il est un résultat. Il est la conséquence de l'intervention de l'esprit au milieu de plusieurs actes organiques combinés, et, en conséquence, dépendant de conditions d'existence assez compliquées. Rappellons-nous en effet ce que nous venons de dire.

Un nombre considérable de facultés affectives, ou de possibilités d'émotion, dorment et se nourrissent dans les profondeurs de l'économie animale. Mais chacune d'elles, au réveil, demande à dépenser l'énergie acquise pendant le sommeil. Cet appel est impérieux; il est de la nature des tendances animales ; il suit inévitablement et aveuglément sa loi. Lorsqu'on ne donne pas à la faculté ce qu'elle veut, elle s'épuise à tourmenter l'individu qui ne l'a pas comprise ; c'est une douleur qui abat, une agitation qui désespère jusqu'à faire pleurer, un agacement qui donne des convulsions. Cette souffrance ne cesse, pendant un moment, que pour recommencer un instant après.

Il faut que l'homme cherche le remède à son mal. Or, l'objet dont la possession peut seule apaiser ce malaise, le moyen normal à l'aide du-

quel l'activité du sens interne peut être occupée et s'épuiser, est presque toujours placé en dehors de nous. De là, la nécessité que le raisonnement intervienne et que l'esprit nomme l'objet, et donne ainsi la signification de tout ce trouble, et en marque le but. Dès que cette opération est faite, le sentiment existe, ce n'est plus une souffrance qui est présente à la pensée, et qui l'agite; c'est une passion, un désir, une faim déterminée qui nous pousse. Cependant la violence reste la même; l'homme ne peut s'arrêter sur ce premier pas, car il sent toujours vivre en lui la même énergie; mais il va au but, et il en éprouve déjà un commencement de satisfaction.

Ainsi, en résumé, le sentiment n'existe qu'autant que l'objet en est connu, et nommé; il n'existe que par le but, c'est-à-dire qu'avec un signe, ou une formule. Autrement ce n'est qu'un malaise vague, ou une sorte de maladie.

Le sentiment possède toute la force organique des facultés dont il est le signe. Comme elles, il est aveuglément impulsif. Lorsqu'elles dorment, il s'affaiblit. Lorsqu'elles s'éveillent, il s'éveille. Autant elles sont puissantes et excitables, autant lui-même il est fort et facilement irritable. La concordance est complète. Il résulte de là qu'il offre des degrés très différens d'énergie, depuis celui où il meut la vie entière d'un individu, jusqu'à celui où, pa-

raissant d'une manière intermittente, il n'en occupe que quelques instans.

En effet, puisque le sentiment n'existe qu'autant qu'il est un signe, on comprend que la formule qui le représente peut embrasser la somme des activités partielles, ou une seule de ces activités. Dans le premier cas, il aura toute la force des dispositions affectives, de nature diverse, qui sont contenues dans l'homme ; il sera toujours éveillé ; l'impulsion en sera continue et partout présente : dans le second, au contraire, il sera intermittent comme la faculté qui en forme l'organe charnel, et ne commandera que quelques instans de la vie, que quelques actes.

Le sentiment, défini ainsi que nous venons de le faire, préside et se mêle à tous les modes d'activités humaines. Sous le nom de désir, il engendre les passions ; sous ce nom encore, il crée l'hypothèse qui meut l'atelier scientifique ; sous le nom de besoin, il préside à la conservation de l'individu et de l'espèce, et à la transformation de la nature extérieure. L'homme sent la présence du sentiment à la vive ardeur qui s'empare de son être ; à l'émotion qui l'agite ; à la force dont il est doué : alors, il se développe dans son sein une puissance de logique et de mouvement, dont il ne se doutait pas, et qui lui rendent tout facile ; car, dans le plus minime des actes, il met l'énergie qu'il déploierait,

s'il s'agissait de la conservation de son être contre la mort. Il a en lui une force qui, comme une vitesse d'attraction déposée dans une pierre qui tombe, l'attire irrésistiblement vers l'obstacle et s'accroît par le mouvement même.

D'après ce que nous venons de dire, un sentiment, quel qu'il soit, est toujours le résultat de la combinaison d'un acte spirituel avec un état matériel ou nerveux. Mais, dans cette opération, l'âme peut avoir agi spontanément, ou après avoir été sollicitée ; c'est-à-dire que la modification dans la matière nerveuse, peut avoir succédé à l'acte de l'esprit, ou l'avoir précédé. Or, suivant que c'est l'un ou l'autre de ces deux cas, le résultat sentimental est complètement différent. Cette différence ne dépend point de l'esprit seulement ; mais encore des positions variées où peut se trouver l'instrument charnel : ainsi, pour apprécier l'opposition des résultats, il nous faut examiner la physique sentimentale, c'est-à-dire connaître, au moins, d'une matière générale, le mécanisme physiologique des passions affectives.

L'organisme sentimental présente deux états ou deux systèmes, l'un excitateur ou *émotif*, s'il nous est permis de parler ainsi, dans lequel la passion n'est qu'une impression ou une sensation ; l'autre *expressif* où la passion se traduit en actes.

L'homme est placé à l'état sentimental *émotif*,

soit par une impression interne que nous appellerons instinct ou habitude, soit par imitation sympathique.

L'instinct n'est autre chose que l'émotion d'une aptitude, qui a besoin d'agir, soit après un long repos, soit au contact d'une impression qui lui vient du monde extérieur, quelle que soit la voie par laquelle celle-ci est transmise. Telles sont, pour offrir un exemple grossier de ces deux cas, et la faim qui se développe par suite de la vacuité prolongée de l'estomac, et cette autre faim qui naît à l'odeur de certains alimens, etc.

Cet ordre de sensations et d'instincts se rapporte tout entier à la conservation de l'individu. On peut y rattacher aussi les appétits sexuels qui ont pour fin la conservation de l'espèce.

Les appétits instinctifs peuvent être éveillés ou mis en activité de deux manières. Ou bien, ils s'émeuvent soit par l'effet d'une certaine spontanéité qui est chez eux la conséquence de la nutrition, soit au contact de quelque fait de leur monde interne ou externe ; alors, ils ne parlent jamais qu'isolément, les uns après les autres, et encore chacun d'eux est intermittent : ou bien, ils sont émus d'en haut, par un acte de volonté, sous l'influence d'un signe spirituel ; dans ce cas, ils peuvent être mis tous simultanément en activité.

On conçoit que dans ces deux circonstances op-

posées, l'intensité impulsive sera bien différente. Dans la première, elle sera la plus petite possible ; et, dans la seconde elle s'élèvera à la plus haute puissance.

La faculté imitative ou sympathique mérite un long examen, car c'est l'instrument à l'aide duquel on pénètre dans le cœur, l'intelligence et le corps des masses ; nous allons donc nous arrêter un instant à l'étudier physiologiquement ; cette étude fera comprendre combien ce sens de l'artiste est puissant et sûr.

Pour en apprécier la véritable nature organique, il faut l'étudier dans les cas où les symptômes acquièrent le summum d'intensité, et où, par suite, ils constituent de véritables maladies. Nous reconnaîtrons alors que la sympathie, de l'homme à l'homme, est, en réalité, une imitation. C'est l'effet d'un mécanisme organisé dont les mouvemens répètent ceux de tous les mécanismes qui y sont pareils ; en sorte que si le premier souffre, le second ressent la même douleur ; si le premier éprouve de la joie, le second en reproduit les émotions heureuses. En effet, à l'aspect des convulsions éprouvées par un malheureux, il y a des individus qui ont des convulsions ; une femme, en présence des douleurs de sa fille qui devient mère, éprouve toutes les douleurs et même quelques-unes des suites de l'accouchement. On a vu des imitations de

ce genre devenir assez fréquentes, assez générales pour constituer de véritables épidémies. Il y a, d'ailleurs, des faits d'imitation qui sont journaliers; tels sont ces accès de rires, de pleurs, de folie, d'enthousiasme, de courage, qui d'un homme passent à une multitude; tels sont ces mouvemens automatiques, toutes ces habitudes d'expression dans les gestes, le langage, l'intonation, qui, passant de quelques-uns dans des masses, se dessinant d'avantage, et croissant de génération en génération, finissent par devenir des caractères nationaux et de race, reconnaissables même à l'œil le moins attentif, et plus puissans que le climat.

Mais, avant qu'un fait humain, une expression animale quelconque, arrivent jusqu'à être imités et reproduits par un autre organisme, il faut qu'ils passent par l'esprit. C'est celui-ci qui les juge, les repousse ou les laisse passer; c'est celui-ci qui admet la sympathie, ou ne l'éprouve pas; il faut, en quelque sorte, qu'un homme se croie capable d'imiter le signe qui le frappe, pour que cette imitation ait, en effet, lieu.

Il est si vrai que le sentiment sympathique est obligé de passer par l'esprit, que la volonté peut l'empêcher. La sensation qui venait apporter la modification imitatrice, s'éteint devant une détermination contraire. La volonté en détourne l'organisme, de la même manière qu'il éloigne la vue

d'un objet qui lui déplait : les observations, à cet égard, ne manquent pas. Enfin, on peut être assez distrait, assez occupé d'une autre pensée, pour que l'occasion d'imiter passe inaperçue, et que l'organisme reste immobile seulement parce qu'on n'a rien vu. Aussi, pour éprouver cet accroissement d'existence, entrer dans cet état d'impressionnabilité qui nous fait vivre de toutes les vies qui nous entourent, ou qui seulement sont possibles, il faut avoir appris à s'y livrer. Il est besoin, pour le ressentir, à un certain degré, d'une éducation spéciale, qui nous ait habitué à nous porter au devant, qui nous en ait fait un besoin, et qui nous ait exercé à nous y laisser aller. L'imitation sympathique peut s'élever chez tous les hommes à un certain point ; mais tous n'ont pas les mêmes facultés à cet égard. Elle est susceptible d'un degré d'étendue et de puissance qui est au-dessus des forces du plus grand nombre, et qui est le privilège de quelques-uns.

C'est parce que la sympathie est possible à un degré suffisant chez tous, que les individualités de peuples, de nations, de races, et de castes se créent, et se perpétuent héréditairement parmi les hommes, par la seule raison qu'ils se réunissent dans un même temple pour adorer Dieu, et s'asseoient autour d'un même foyer.

La sympathie peut être à l'état actif ou passif, c'est-à-dire mûe par la volonté, ou abandonnée

aux hasards des contacts avec l'extérieur. Dans ces deux positions, les conséquences ne sont plus les mêmes, ainsi que nous le verrons. Dans la première, il y aura toujours simultanéité imitatrice. Le mouvement imitateur aura lieu malgré les répulsions de détail qu'il pourra rencontrer ; il lui suffira de trouver plus d'harmonies que de contradictions. Dans la seconde, au contraire, chaque propriété sympathique sera mise en jeu successivement ; la découverte d'un seul point de répulsion arrêtera le phénomène tout entier.

L'appareil sympathique est l'occasion d'une souffrance dont il est important de tenir compte. Nous la nommerons antipathie ; c'est une véritable douleur, c'est-à-dire, le sentiment d'une contrariété organique profonde. Elle est vive surtout lorsque la disposition à imiter est active. En effet, l'individu ouvert à sentir avec son semblable, à partager son existence avec lui, vient-il à rencontrer un être que son éducation, et sa destination ont fait froid, et égoïste ; dès le premier abord, il se sent repoussé ; car la sympathie nous donne comme un nouveau toucher, qui trouve sur la figure, dans les gestes, dans le langage, une sensation qui nous révèle les sentimens profonds de celui qu'on étudie. Devant ce visage qui la repousse, l'être sympathique souffre ; l'homme disposé tout à l'heure à aimer et à compatir, est maintenant mal à l'aise ; il

est en proie à une impression pénible qui l'agace et l'incommode : il devient irritable , aigre et quelquefois méchant sans motif apparent. Et s'il s'épanche, ce sera pour faire partager son mal, à qui le cause. C'est ainsi que l'appareil sympathique devient le siége de ces mouvemens antipathiques, qui produisent la colère, l'ironie, et le sarcasme.

Ainsi, les variétés d'aptitudes sentimentales, excitatives ou émotives, qui sont comprises dans l'organisation nerveuse de l'homme, peuvent être généralisées sous deux appellations qui indiquent très nettement l'opposition qui existe entre elles. Les unes se résument pour constituer une unité sentimentale de conservation ; elles sont l'origine de l'égoïsme. Les autres forment l'appareil sympathique ou d'imitation ; des physiologistes ont prétendu qu'il y avait un ganglion qui servait de lien unitaire à ces dernières, et l'ont appelé le sens de la bienveillance , de la pitié ou de la bonté. Ces physiologistes se sont trompés sans doute ; aussi nous ne citons leur opinion qu'afin de donner une preuve de plus de la réalité du fait dont nous nous occupons. Cependant, attendu le genre de disposition que ces facultés imitatrices donnent à l'individu dans ses relations avec ses semblables, elles constituent un instinct jusqu'à un certain point véritablement social.

Si le lecteur se rappelle ce que nous avons dit

plus haut, il sera inutile de lui redire en ce lieu, comment ces organismes, même quand ils s'éveillent par besoin de dépenser les forces qu'ils ont acquises, constituent seulement une excitation vague; car ils n'acquièrent jamais une existence positive et ne concluent à un acte de manifestation que lorsque l'esprit les a compris et les a mis en position d'être à l'état de sentiment en en nommant l'objet ou le but.

Ainsi, l'homme, dans toute espèce de relation sociale, porte, en lui-même, la double impulsion vers le bien, et vers le mal. Il est appelé à choisir entre le besoin de sympathie ou d'imitation, et le besoin de conservation; et, soit qu'il porte, autour de lui, sa sensibilité imitative et qu'il aime, soit qu'il s'enferme en lui-même et dans son égoïsme, c'est toujours par élection, c'est qu'il le veut.

Forcément et de prime-abord, le sentiment de conservation est celui qui a le plus d'influence sur nos déterminations. Cette disposition est établie dans l'intérêt même de notre existence. C'est seulement, après qu'elle a reçu satisfaction, que l'appel sympathique a lieu. Mais, alors, il n'y a plus égalité complète entre les deux besoins passionnés; car de même que dans le premier moment, lorsqu'il s'agissait de l'intérêt de vivre, l'égoïsme était tout puissant, affamé et sans oreille; de même, dans le second moment, lorsque la vie est assurée, la dis-

position bienveillante prédomine ; de telle sorte que si l'on considère les chances qui poussent, dans la société, un homme dans le choix de l'un de ces deux états, on verra que le plus grand nombre le conduit vers celui qui est le plus social, et le disposent à aimer. Quelle admirable combinaison !

On conçoit facilement, d'après cette exposition, comment, au fur et mesure que l'humanité s'avance dans la carrière de la civilisation et que la sécurité, dans l'ordre de la conservation, remplace le doute et la crainte, on conçoit comment les hommes deviennent, en quelque sorte forcément, plus bienveillans et meilleurs. On comprend, encore, comment la perfection d'une formule sociale consiste dans le degré d'union qu'elle fonde entre ces deux passions mères de notre être, c'est-à-dire entre l'égoïsme et la sympathie, en donnant un même but à l'une et à l'autre. Nous verrons dans un instant que la religion seule peut accomplir une telle fin, en créant dans chaque esprit la puissance d'une volonté ou d'un à priori inébranlable.

Il nous reste maintenant à examiner en quoi consiste l'organisme sentimental *expressif*. (Nous ne nous occupons ici que de l'appareil d'émotion et de l'appareil d'expression ; mais il n'est pas douteux qu'il n'existe un intermédiaire organisé entre l'un et l'autre. Nous trouvons une preuve de ce fait en ce que la volonté peut empêcher l'émotion

de paraître. Il y a donc un trajet intermédiaire sur lequel cette volonté agit. Il y a, dans ce fait, une démonstration remarquable de la généralité de la division trinaire qui se reproduit dans la manifestation de toute faculté humaine. C'est toujours une impression analogue à un besoin qui se présente au début, puis vient ensuite une espèce appropriée de mouvement logique, puis enfin un acte. Dans notre étude du sentiment, il est vrai que nous ne parlons que des émotions qui président au début, et des expressions qui en sont l'acte final; mais il est impossible de ne pas reconnaître qu'entre les premières, et les secondes, il y a un mouvement organique qui en forme la véritable et nécessaire logique. Aujourd'hui, il nous serait impossible de le décrire; probablement un jour, on pourra en faire, en quelque sorte, l'anatomie.)

L'instrumentalité *expressive* est encore très imparfaitement connue. Quelques anatomistes lui assignent un appareil de sens spéciaux qu'ils appellent sens de l'architecture, de la peinture, de la musique, de la mimique, etc. Mais il nous paraît qu'on ne peut encore rien dire de positif au-delà de la généralité suivante : Lorsque l'homme est placé sous l'influence d'un sentiment, il est porté, et forcé même quelquefois, de reproduire, dans son habitus et ses actes extérieurs, l'émotion qui est en lui.

L'instrumentalité expressive peut être mûe activement, c'est-à-dire par l'esprit, ou mise en jeu passivement, c'est-à-dire par quelque sensation ou quelque émotion. Dans le premier cas, c'est unitairement qu'elle opérera ; dans le second, elle ne reproduira qu'une expression de détail. Dans le premier cas, elle aura les chances les plus nombreuses pour se faire imiter, pour éveiller dans les spectateurs l'émotion qui l'a provoquée elle-même; car elle attaquera l'être passionné tout entier et simultanément par tous les sens : dans le second cas, au contraire, elle aura la moindre influence possible ; car elle ne pourra agir que sur un besoin de détail analogue à celui qu'elle réfléchit elle-même ; encore faudra-t-il que celui-ci existe déjà dans le spectateur : autrement, l'action serait absolument nulle, et peut-être repoussante.

En résumé, l'appareil du mode sentimental se compose des appétits de conservation, du besoin de sympathie, et des appels des sens d'expression. Ainsi la somme des facultés qui ne peuvent être contentées qu'en société, est bien plus grande que celle des appétits qui peuvent se satisfaire dans la solitude ; elle est à ces derniers, au moins comme deux est à un.

C'est, comme nous l'avons exposé, un acte spirituel qui donne une valeur à ces divers mouvemens nerveux et fait un signe de chacun d'eux. Or, cet acte,

ainsi que nous l'avons déjà dit, intervient de deux manières, ou à priori, ou à postériori. Dans le premier cas, la spontanéité humaine met l'appareil sentimental en mouvement; dans le second, elle ne fait que constater, et nommer en quelque sorte, la nature de ce mouvement. Etudions ces deux manières d'être séparément.

L'âme humaine est une; et si son activité ne se manifeste qu'en revêtant les formes de la successivité, cela tient aux conditions même qui lui sont imposées par l'instrumentalité nerveuse dont nous examinons ici une partie. Puisqu'il en est ainsi, l'à priori pur en fait de sentiment, ne peut être, au point de vue le plus général, qu'une des modalités d'un but d'activité : et, en effet, nous ne connaissons historiquement aucune conception sentimentale qui puisse être considérée comme absolument spontanée, que celles qui émanent de l'un des dogmes religieux qu'on appelle révélés. Par conséquent, tout acte spirituel spontané, en fait de sentiment, est essentiellement socialisateur ; et la spontanéité ne revêt un caractère particulièrement sentimental, que par la direction spéciale qu'elle imprime à l'instrument nerveux.

Il paraît, au premier aspect, presque impossible de concevoir comment cet effet s'accomplit; comment une doctrine purement spirituelle est assez puissante pour dominer et régler l'énergie de tous

les besoins spéciaux dont nous avons montré la violence. Cette difficulté nous semble devoir être éclaircie par les réflexions suivantes : Le sentiment n'est qu'un des modes d'activité de l'organisme, et il n'existe qu'à condition de ne subir aucun empêchement grave de la part de l'appareil logique, ou de tout autre. Ainsi les énergies des besoins spéciaux seront, matériellement parlant, impuissans devant une doctrine spirituelle qui forme la centralité de toute l'activité humaine possible. Enfin, dans l'instrumentalité sentimentale elle-même, les aptitudes de sympathie et d'expression auxquelles la vie sociale est nécessaire, sont bien plus nombreuses que les simples besoins qui peuvent se satisfaire dans la solitude ; et, par conséquent, les impulsions socialisantes occupent une durée bien plus longue dans la vie que les appétits instinctifs.

La formule conçue à priori donne à toutes les énergies de l'appareil sentimental une impulsion commune, un *désir* commun, dans lequel se confondent les appétences particulières, et dans lequel elles trouvent leur synthèse. On conçoit très bien, sans chercher à expliquer le fait par un exemple, comment ce désir peut d'un homme passer dans plusieurs ; puisque, comprenant en lui toutes les variétés de sentimens possibles, il tend à les satisfaire toutes par un même acte.

Pour être sentimentalement spontané, il suffit de

connaître la formule du but qui inspire le désir synthétique. Lorsque les hommes sont entrés dans la voie d'une pensée à priori, ils tiennent inévitablement de cette manière d'être. Ils en ont, en eux, la valeur de spontanéité. Désormais ils n'agiront plus que sous l'unique influence du mode à priori imprimé dans leur esprit. Pleins de la doctrine qu'ils ont apprise, ils suivent déterminément les manières et les conséquences de celle-ci : ils ne pensent qu'avec elle, ou plutôt c'est elle qui pense en eux ; et aussi leurs actions sont toutes spirituelles. Ces hommes imitent leur maître; mais ils n'imitent rien du monde qui les entoure : au contraire, ils s'en font imiter. Ils imposent la sympathie et ne la reçoivent pas. Ainsi, ils aiment à priori qui les hait, et peuvent, de la même manière, avoir en horreur qui les flatte.

Que résultera-t-il de là? La fondation d'une société où l'on aimera les uns parce qu'ils sont semblables à nous, et les autres parce qu'ils donneront occasion au désir de les rendre semblables à nous, ou au besoin de sacrifice.

Il n'est pas nécessaire de dire que cet état sentimental est celui qui crée et maintient les époques organiques ou synthétiques.

L'activité spirituelle peut être déterminée à postériori, de deux manières que nous examinerons séparément, parce que cette description nous ren-

dra compte de ce qui se passe dans deux états sociaux différens. Elle peut être déterminée par sympathie, ou simplement par les excitations irrégulières des facultés instinctives. Examinons, d'abord, le premier de ces deux modes.

Le sentiment qui naît par sympathie, est toujours produit par imitation d'un milieu tout formé. Si ce sentiment est complètement pur de toute influence à priori, il n'aura pu être déterminé que par des concordances; et il sera par suite hostile vis-à-vis de toutes les discordances qu'il rencontrera. Parce que les hommes seront seulement sympathiques, ils trouveront des antipathies nombreuses ; en effet, il s'agit ici, primitivement, de rapports purement affectifs, d'une harmonie charnelle en quelque sorte, où l'habitude règne en souveraine. La moindre différence d'opinion ou de sentir, la plus légère diversité de physionomie, suffiront pour blesser l'appareil imitateur, et fonder une séparation infranchissable.

Aussi la sympathie est impuissante à conserver, à elle seule, une société. Pour cela, il faut qu'elle existe comme désir émanant d'une doctrine à priori ou d'un but commun d'activité capables de la subalterniser lorsqu'il est nécessaire. Autrement, les hommes ne sympathisent entre eux que par l'effet de l'antipathie qu'ils éprouvent contre ce

qui les entoure. Ils sont unis dans la haine et non dans l'amour.

Quelles seraient donc les conséquences dernières réservées à une société où regnerait cet unique principe de la sympathie? Il arriverait que le cercle sympathique irait, pour chacun, se retrécissant jusqu'au point où il serait formé, dans la plus grande extension, de l'enceinte de la famille. Et c'est chose inévitable ; car une minime variété que la plus faible manifestation individuelle de spontanéité est capable de créer, suffit, dans cette direction, pour constituer une discordance énorme qui sera vivement sentie , et deviendra une cause d'isolement : de telle sorte que la division entre les hommes se multipliera jusqu'au degré où chaque individu deviendra un petit centre d'attraction, et de répulsion, un point d'antagonisme, n'ayant de volonté et d'amitié, que celle qu'il acquiert par les sens; de haine et de colère, que celles qu'il puise dans les passions de l'égoïsme.

Cet état sentimental est celui qui accompagne et qui aide les mouvemens des époques de réformation et de critique. Il est, ainsi qu'elles, imitateur, insurrectionnel, détériorateur, et se termine à l'égoïsme.

Lorsque le sentiment n'est que l'expression des impulsions instinctives, il ne peut être revêtu que

d'une seule formule ; c'est celle des intérêts égoïstes. En effet, les besoins d'où il émane, sont d'abord, et principalement, ceux de conservation, puis ceux de quelques plaisirs, dont un des plus vifs et des plus recherchés, est celui qui a pour conséquence la conservation de l'espèce. Le manger, le vêtir, etc., en forment donc la base principale ; viennent ensuite les sales appels sexuels ; puis enfin, les appareils d'expression et de sympathie, demandent, passagèrement, quelques faibles satisfactions, qui sont recherchées comme des distractions seulement.

Une formule des intérêts de conservation peut encore entretenir, parmi les hommes, une vie jusqu'à un certain point sociale, en créant un égoïsme commun pour une certaine masse d'entre eux. Mais, comme à tout égoïsme, il faudra la condition d'un non moi ; en d'autres termes, les intérêts de conservation ne peuvent soutenir l'aggrégation humaine, que par la présence du fait de l'exploitation de l'homme par l'homme.

Or, dans tout ce qui ne sera pas l'acte même de conservation ou d'exploitation, il n'y aura rien de commun ; tout sera irrégulier, intermittent, fugace, comme les appétits eux-mêmes. L'homme s'abandonnera à l'excitation passagère qui lui sera présentée, changeant, presqu'au jour le jour, étant tantôt d'une opinion, tantôt d'une autre, véritable

bête mùe par l'appétit qui s'éveille, par le regard, le toucher, l'odeur, etc. Alors, en réalité, l'être social n'existera déjà plus.

Que l'intérêt d'exploitation de l'homme par l'homme disparaisse ! et la vie sauvage recommencera.

Ce sentiment est celui qui préside aux dernières périodes des époques critiques.

Ainsi, une synthèse sentimentale ne peut être créée qu'à priori, par un acte spontané et pur de l'esprit. Bien plus, c'est du point de vue seul d'une synthèse de ce genre, qu'un sentiment spécial peut recevoir un nom ; autrement, chaque activité partielle n'est plus qu'un des instincts bruts qui animent la bête ; autrement, l'appareil si compliqué, que nous avons examiné, n'est plus qu'une machine dont les mouvemens sont sans harmonie, sans conscience, sans nom, sans souvenir !

Or, c'est la morale seule, ou la foi dans le but d'activité social, qui peut engendrer une synthèse de ce genre. C'est donc du point de vue de la morale que tous les actes, dont nous nous occupons, peuvent recevoir une signification et prendre une place dans la mémoire, comme bons, ou comme mauvais. Elle est la formule générale qui réunit toutes les puissances affectives dans un désir commun et d'où émane le but ou le devoir de chaque faculté spéciale.

Alors, en effet, l'esprit domine la chair et donne au sentiment le caractère moral, en faisant prédominer les besoins de sympathie et d'épanchement, sur l'impression d'antipathie ainsi que sur les appétits instinctifs ou de conservation, et en substituant, au désir égoïste, celui qui s'attache à des espérances infinies. Ces deux effets ne peuvent ressortir que d'une doctrine religieuse, offrant toutes les conditions que nous avons exposées plus haut. Examinons.

Tout sentiment, abstraction faite de la formule, commence par être un désir. Or, le désir se transforme inévitablement en espérance, ou passe au doute et se change en désespoir.

Espérer, c'est déjà être heureux ; alors, tout ce qu'il y a de bienveillant et de sympathique en nous, est mis à l'aise. On a besoin d'épancher sa joie, de ne point espérer seul : car c'est agrandir le cercle de son bonheur, en créant autour de soi un concert d'êtres animés du même sentiment, où nos sympathies vibrent à l'aise, où notre bien-être s'accroît par l'imitation même de l'harmonie qui nous entoure.

Lorsque le désir n'est pas satisfait, lorsqu'il doute, ou n'a pas d'espoir, alors il devient douleur ; il tourmente l'individu ; il le rend irritable à ce point, que le moindre contact l'agace, et lui fait mal. L'homme possédé ainsi par un désir sans espoir,

se reploie sur lui-même ; il est tout à sa souffrance : le bonheur des autres le met mal à l'aise ; il devient égoïste et haineux.

Tout désir, lorsqu'il souffre, inspire une semblable disposition de sentiment. Plus il est vaste et regrette d'objets, plus il occupera de place dans la vie et plus il aura de force pour faire un méchant.

Ainsi, dans l'intérêt individuel de l'homme et dans l'intérêt social, il faut que la formule morale impose un désir qui puisse être toujours une espérance assurée. Or cela n'est possible qu'au point de vue religieux, puisque le présent n'est qu'un point toujours mobile qui change, à chaque instant, de place, entre le passé et l'avenir, et qui ne peut servir à fonder autre chose que des probabilités douteuses.

C'est en effet en fondant, dans l'homme, un désir immortel, que l'esprit domine l'égoïsme instinctif, par le sentiment supérieur d'une espérance plus assurée et plus étendue.

Ce n'est aussi que du point de vue religieux, que la pensée morale peut opérer charnellement une synthèse sentimentale, en faisant prédominer les besoins de sympathie et d'expression sur les appétits de conservation ; et en créant de cette manière, une disposition à l'amour et à l'épanchement qui formera la tendance constante de la vie.

Afin d'apprécier exactement comment l'effet est

produit, nous allons examiner ce qui arrive lorsque l'homme s'abandonne à son seul égoïsme.

Lorsque les sentimens de conservation individuelle prédominent, c'est l'égoïsme, c'est l'excitation de chaque moment qui passe. Alors il n'y a pas d'autre but passionné que celui du plaisir; d'autre intérêt que l'intérêt industriel. L'amour, lui-même, n'est qu'une faim d'un sexe pour l'autre; la paternité qu'un instinct. Tout désir n'estautre chose qu'une volonté d'appropriation à ses plaisirs.

L'émotion sympathique, elle-même, si elle ne se convertit pas en antipathie, tourne toute entière au profit des impulsions instinctives. On ne ressent d'elle que ce qui est en rapport avec la passion présente. Est-on malheureux, la vue du mal est une consolation; autrement, on ne le voit pas. L'on ne ressent que les spectacles que l'on désire imiter pour son propre compte, dans l'intérêt de ses appétits personnels. Il est cependant quelques formes sympathiques où les égoïstes peuvent s'imiter les uns les autres, de manière à faire un seul corps; ces formes sont celles de la peur, de la jalousie et de la haine, celles de toutes les mauvaises passions.

L'égoïsme, placé vis-à-vis des autres égoïsmes, n'est jamais en état de sécurité ou de paix. Les exigences de tous sont les mêmes, et par conséquent elles se contredisent d'homme à homme, et sont toujours prêtes à entreprendre les unes sur les au-

tres. De là un état de crainte et d'hostilité; de là des prétentions vaniteuses, des fiertés repoussantes; de là, enfin, la défiance, comme phénomène général, et comme conclusion.

Il n'en est plus ainsi lorsque la volonté fait prédominer la pensée sociale; alors l'activité sentimentale consiste à aimer; la passivité est de ressentir bienveillance et pitié.

L'amour, en effet, charnellement parlant, n'est qu'une concordance parfaite entre plusieurs individualités. C'est l'assimilation complète de plusieurs personnalités les unes avec les autres. Alors chacun se fait le moi de plusieurs ou de tous, et, à ce titre, pousse la passion pour ses semblables au degré où il en est capable pour lui-même.

Le dévouement est le raisonnement de l'amour passé à l'état de réalisation. Aussi, pour l'homme qui aime, le dévouement est un fait logique, une conclusion rationnelle; et lorsqu'il ne peut se témoigner en rendant des services, il cherche à se montrer encore par des sacrifices. On a vu, bien des fois, l'amour de Dieu inspirer de tels besoins de démonstration, que des hommes allaient sacrifier leur vie et, ce qui leur était encore plus cher, leurs enfans et leurs femmes. Aussi a-t-on appelé, ces actes, vœux et témoignages.

Le dévouement tient à deux causes : chez les uns, il est l'effet d'une foi profonde, d'une abnégation

complète en face du devoir; chez les autres, la conscience du devoir ne suffit pas, il faut qu'elle soit aidée par de larges et grandes habitudes sympathiques. Aussi, le dévouement, chez certains hommes, apparaît spontanément. Chez d'autres, il est l'effet de l'éducation. Le dévouement suppose toujours que celui qui l'opère, vit dans un autre, qu'il a assimilé son existence à celle de quelque autre au point de souffrir ou d'être heureux pour lui, de calculer à l'égard du plaisir et de la joie qu'il projette de donner, comme si ce plaisir et cette joie devaient lui revenir à lui-même; il confond tellement sa vie avec celle de l'être qu'il aime, qu'il se sacrifiera complètement, mourra sans éprouver aucune crainte de la mort. Parce qu'il vit dans une autre, il lui suffit, pour sentir sa chair immortelle, de penser que celui là vivra; à son dernier instant même, il est heureux de tout le bonheur que son sacrifice va procurer.

Pour un tel dévouement, il faut que l'homme aime puissamment.

Or, l'amitié, dans le temps, peut, sans doute, être définie une concordance parfaite entre plusieurs individualités; quelquefois un appétit des uns pour les autres : mais d'un homme à une société; mais, d'un homme envers des hommes à venir; mais le bienfait donné en échange du mal, ce n'est plus cela. Un tel amour est tout spirituel; il ne peut rassortir

que d'une foi ferme et arrêtée dans la doctrine du devoir, foi que la religion seule est capable d'inspirer.

§ 2. — De l'art considéré au point de vue de l'invention des formes.

Les beaux arts émanent directement de l'activité de la portion de l'organisme sentimental de l'homme, que nous avons appelée expressive. Quoiqu'on veuille, quoiqu'on fasse, toute manifestation expressive, est l'effet d'un sentiment qui se meut en nous.

Le sentiment a d'autant plus besoin de se manifester extérieurement, qu'il est plus synthétique : en d'autres termes, plus la pensée qui nous émeut est élevée et embrasse d'objets, plus nous souffrons de ne pouvoir la faire partager. Une haute passion morale ne peut consentir à l'isolement, ou à la solitude : il faut qu'elle s'épanche ; il faut qu'elle trouve des sympathies. Il y a bien peu d'hommes capables de nourrir longtemps une idée qui reste inintelligible pour les autres. Aussi tous les sentimens larges engendrent le prosélytisme ; et l'on a remarqué que l'impulsion était d'autant plus énergique, qu'ils avaient d'avantage le caractère religieux. Il en est tout autrement des conceptions égoïstes ; la plus étendue de celles-là borne son cercle à un ou deux individus ; il lui suffit d'une ou de deux sympathies ; encore l'on en rencontre

souvent qui n'ont besoin d'être partagées par personne ; elles vivent en parasites, jouissant des autres, sans rien rendre en échange des plaisirs qu'on leur procure.

Les moyens ou les voies par lesquels le sentiment passe d'un homme dans un autre et par lesquels la modification organique, qui constitue la passion, est transportée d'un seul chez tous, ne sont pas fondamentalement moins fixes et moins invariables, que les symptômes même par lesquels se révèle la présence du sentiment. Sans doute, la seule pensée, froidement transmise par une parole sans accentuation, peut agir sur les hommes qui sont doués d'une organisation sentimentale supérieure ; mais cette aptitude à sentir avec passion est entièrement exceptionnelle. Aussi la pensée, ainsi sèche et froide, ne suffit pas au grand nombre pour l'animer ; il faut que le sentiment lui soit traduit avec l'appareil de tous les signes auxquels on en reconnaît l'exaltation, de telle sorte que les facultés sympathiques des spectateurs soient saisies par tous les sens et qu'elles n'aient plus qu'à imiter.

Nous appelons *Art*, l'ensemble des moyens par lesquels on fait que le sentiment passe de l'état de conception à celui de réalisation ; en d'autres termes, par lesquels le sentiment se propage sympathiquement et se fait imiter. Or, ainsi que nous venons de le dire, l'art ne varie point dans les élémens ;

ceux-ci sont constamment les mêmes, car ils consistent dans la reproduction des divers signes par lesquels l'inspiration sentimentale se manifeste extérieurement et par lesquels le système sympathique inhérent à l'organisme humain émout et est ému, dans toutes les sources, dans toutes les racines par lesquelles il puise et communique, dans le monde environnant. Aussi, toutes les variations que l'on remarque, aux différentes époques historiques, dans les œuvres de l'art, sont la traduction de modifications existantes dans les sentimens, c'est-à-dire, en conformité parfaite avec les buts d'activité qui en furent l'origine.

L'art doit être envisagé sous deux aspects généraux ; savoir : à l'état de synthèse, c'est-à-dire dans le principe de généralisation ; et à l'état d'analyse, c'est-à-dire dans les moyens de détail. Nous allons nous arrêter un instant à cette étude.

Nous nous occuperons, ensuite, de rechercher la valeur des œuvres, suivant qu'elles ont été engendrées à priori, ou sous forme synthétique, ou qu'elles ont été produites à postériori, ou sous forme individuelle.

En général, il n'y a œuvre de l'art, que là où respire une forme des passions humaines.

Mais le principe de généralisation ou de synthèse est tout autre chose ; *il faut que l'œuvre entière soit faite homme, et l'homme élevé au plus haut degré*

d'expression qu'on lui connaisse; de telle sorte que la pensée de l'œuvre se présente, et comme unité afin de saisir l'être spirituel, et en même temps, revêtue de tous les détails de l'expression charnelle, afin de s'emparer de l'appareil d'imitation sympathique. Voyons des exemples :

Qu'on se figure un homme doué de cette puissance supérieure de désir et de cette grandeur harmonique de facultés d'expression, qui font les artistes créateurs, un de ces hommes poètes dans toute l'énergie antique du mot, lorsqu'il s'élance du sein de la foule, pour lui inspirer sa pensée. Son geste a suffi pour commander l'attention : il parle ; le son de sa voix, l'enchaînement des paroles, l'accentuation et le rythme du langage, tout a la même signification : c'est, en même temps, de la musique, de la poësie, de l'éloquence et du drame. L'expression de la face, le regard, le geste, le costume, sont également de fidèles interprètes ; c'est de la peinture, de la sculpture, de l'architecture combinées. Le peuple qui l'entend est-il rebelle à la première parole ! alors il retourne sa pensée; il la représente sous tous les aspects ; il la raconte de cent manières ; en un mot, il l'individualise mille fois, afin d'atteindre tous les individus qui l'écoutent.

Dans le moment que nous supposons, le poète révélateur n'est autre chose qu'une pensée revêtue

de toute sa puissance sentimentale, et de toutes les formes par lesquelles les sympathies sont émues, et l'enthousiasme introduit dans les cœurs. Or, appliquez la division du travail à cet acte ; décomposez-le pour en confier les parties aux artistes ; vous y trouverez tous les élémens des beaux-arts ; vous y trouverez la synthèse de toutes les spécialités qui composent l'art. Ainsi, à la vue de ce poète, l'un concevra un monument ; l'autre mettra l'artiste en peinture, ou en marbre ; l'autre traduira la pensée en paroles harmonieuses et rythmées ; il l'écrira en vers ; un autre y joindra de la musique ; un autre en fera un drame. Cependant, sous toutes ces formes, la pensée primitive et le but, resteront toujours les mêmes ; bien plus, l'unité spirituelle sera reproduite, sous ces formes, par une unité matérielle, dès l'intant où, au lieu de vouloir isoler chaque production, on voudra les combiner pour en faire une seule œuvre. Toutes ces expressions ne sont donc exactement que des parties d'un seul mouvement, une décomposition de l'acte artistique ; et l'unité dans l'art, n'est que la figuration matérielle de cet acte. C'est pour cela, que les moyens de l'art n'ont point été inventés, mais seulement agrandis et perfectionnés. Ils constituent un langage d'une espèce particulière, inhérent à notre nature et appartenant, par suite, à tous les temps de l'humanité.

Mais examinons l'œuvre synthétique elle-même ; voyons comment fait l'artiste pour donner à sa conception une existence matérielle. D'abord, il habille le sentiment d'un vêtement architectural ; il donne, ainsi, à celui-ci, le geste, la stature, toute cette expression extérieure qui impose aux sympathies ; puis sur cette draperie, ou ce costume de pierre, à l'intérieur, il grave, et à l'extérieur, il peint, il écrit de mille manières, toutes les pensées dont il doit contenir la mémoire, et dont il semble qu'il ait été agité ou ému : enfin, sous ce vêtement il met une âme ; il fait parler, chanter et agir le sentiment ; en sorte que l'enveloppe de pierre est à ce drame, ce que notre corps d'homme et le vêtement, qui le couvre, sont aux passions qui nous animent.

L'œuvre, dont nous venons de tracer l'idée, est un temple ou une cathédrale ; cependant l'architecte n'a fait que peindre monumentalement, et dans des proportions colossales, une action pareille à celle que nous décrivions tout-à-l'heure. Il a donné, à une pensée, un geste avec un costume ; il lui a donné une histoire attachante, pleine de péripéties et d'enseignemens ; il lui a donné une voix retentissante et harmonieuse ; enfin il a fait vivre un monde d'idées sous cet amas arrangé de pierres. Si nous jetons, en effet, les yeux sur toutes les œuvres dont nous admirons les proportions sévères et le caractère grandiose, nous verrons,

malgré les variétés apparentes, le cachet synthétique que nous cherchons à reconnaître. Examinez une de ces cathédrales qu'on appelle si improprement gothiques, que l'art catholique a construites : c'est Christ aimant, et bon, qui appelle ses fidèles dans ses bras, pour s'y fortifier de son amour et joindre leurs prières aux siennes; lorsqu'il les a reçus dans son sein, il leur raconte sa vie ainsi que celle de ses saints apôtres, les encourageant contre le mal par le tableau de ses souffrances, les excitant au bien par l'espérance d'un avenir de récompenses; puis, bientôt, il parle et il chante avec eux; alors, ce grand monument tout entier, avec ses cloches retentissantes, ses martyrs peints et sculptés, les chants qui l'ébranlent et qui se modulent dans les voûtes, ce grand monument tout entier est une prière adressée à l'Éternel; c'est un homme qui implore; il semble Christ sur la croix, et qui crie : Pardonnez-leur, mon père.

Étudiez un poème, mais un poème pur de toute imitation; vous y trouverez encore la représentation de cette synthèse en quelque sorte architecturale dont nous parlons. Ici, le monument est un drame écrit; la voix est la parole rythmée et musicale, c'est le vers. L'unité est moins visible, et moins puissante, parce qu'elle est moins resserrée, et dépourvue de plusieurs moyens d'expression : quand même on y joindrait le luxe des vignettes,

ainsi qu'on le faisait au moyen âge; quand même on aurait réservé pour ce poème, la parole presque vivante de l'hiéroglyphe, ainsi qu'on le faisait en Egypte pour les choses sacrées; le regard n'est plus saisi par le même ensemble et les sympathies dominées avec la même énergie; cependant c'est toujours le même appareil monumental.

Examinons, par exemple, l'enfer du Dante. C'est un cône immense et profond, un abîme si grand, qu'il ne pourra jamais être rempli, un trou, où la mort jette les espérances et les joies de ce monde, les ambitions, les fiertés, les confiances égoïstes. Autour de ce cratère qui doit l'engloutir, tourne et tourbillonne le cercle des vies mondaines; c'est une danse de méchans et de fous, qui s'enivrent et s'éblouissent de leur mouvement; et dont l'ivresse, à tout moment, jette quelqu'un dans l'abîme d'où l'on ne sort pas. Du fond et des parois, un seul cri s'élève; c'est l'avertissement, c'est la moralité de l'œuvre.

D'autres fois, c'est dans une vie d'homme que le poète généralise et détaille un sentiment; mais toujours il encadre cette vie entre un passé et un avenir monumental, l'enfermant ainsi dans une enceinte mystérieuse et gigantesque, dont elle est un des élémens.

Ainsi une synthèse d'art donne toujours, à la pensée, un geste par lequel elle commande l'atten-

tion. Ce geste seul est un monument et une enceinte dans laquelle le sentiment se dramatise en se mouvant sous toutes les faces, se répétant dans toutes les expressions possibles. Enfin, ce monument tout entier est doué d'une puissance harmonieuse, qui inspire la pensée morale par imitation ou sympathie, en même temps, qu'il est un signe pour l'esprit.

Or, puisque la pensée, qui constitue la synthèse, est celle qui établit, entre les diverses manifestations artistiques, un rapport tel, qu'il en résulte un tout unique, il est facile de comprendre que toutes les pensées ne sont pas douées de cette propriété, et que les seules capables de donner une telle unité passionnée, à l'assemblage de tant de parties diverses, sont celles qui peuvent être faites hommes, ainsi que nous le disions plus haut.

L'unité sentimentale peut être exprimée de deux manières, sous forme descriptive, ou sous forme figurative ; mais sous ces formes isolées, il n'y a plus véritablement de synthèse d'art. En effet, celle-ci n'existe qu'à condition de saisir à la fois l'âme et l'appareil imitatif du corps; or, la première des deux formes ne peut se faire imiter qu'en attaquant directement l'esprit et en passant par lui ; la seconde, au contraire, frappe immédiatement sur les sympathies. Suivant que c'est l'un ou l'autre de ces deux modes qui est employé, tels ou tels arts acquièrent la pré-

dominance. Mais, nous le répétons, l'effet n'est complet et l'art entier, que dans le cas où les deux moyens sont réunis en une seule œuvre. Ainsi, par exemple, le temple envisagé à part de toutes les cérémonies qui doivent y être produites, le temple n'est que la forme figurative d'une pensée sentimentale; les paroles, qui viennent l'animer, le drame éducateur qu'on y représente, étudiés également isolément, ne constituent aussi que la forme descriptive. L'œuvre n'est entière, que lorsque le temple est rendu vivant par les cérémonies qu'il est destiné à enceindre. Dans le premier cas, c'est un cadre sans toile, ou un paysage sans figure ; dans l'autre une toile sans cadre, ou une figure sur un fond noir.

Aussi les arts ne peuvent être ramenés à l'état de synthèse parfaite, que par la croyance qui construit des temples pour y prier et enseigner les saints exemples ; autrement, c'est un monument ou un poème.

Nous avions besoin de nous livrer à ces considérations, afin que l'on pût bien comprendre comment une pensée, propre à engendrer une œuvre synthétique, peut être exprimée artistiquement, sans que la synthèse d'art elle-même existe.

Nous ne nous dissimulons pas que dans la définition de la synthèse expressive, que nous venons d'es-

sayer, il doit rester quelque obscurité. La difficulté n'est pas telle cependant qu'elle ne puisse être complètement résolue par le premier de nos lecteurs, à l'aide de la réflexion. Pour élucider entièrement la question, il faudrait un traité spécial sur les beaux-arts. Or, ce n'est point ce que nous voulons faire ici ; nous nous proposons seulement d'en établir les bases philosophiques, d'indiquer les principes de la nouvelle théorie générale, qui est nécessaire pour en expliquer l'histoire et les progrès.

Au reste, nous allons jeter un coup-d'œil sur les diverses spécialités de l'art. Ce sera le moyen d'achever, autant qu'il nous est possible ici, la description de l'acte par lequel sont produites les synthèses dont il vient d'être question.

Les divisions actuellement établies dans les procédés artistique, les dénominations attribuées à ceux-ci, représentent plutôt des manières techniques, que des différences réelles et fondamentales. Ainsi, le mode descriptif repose sur un seul mode d'expression. Tous les procédés qui le composent, hormis celui qui consiste à dramatiser une idée, n'existent que par des emprunts faits au mode figuratif. L'art du vers, par exemple, n'est autre chose que l'art de rendre musicale la simple parole, en la soumettant à la mesure et au rythme. La poésie, et nous nous servons de ce mot dans l'acception vulgaire, la poésie n'est autre chose qu'une

description qui figure des actes à l'aide des vers. Dans la haute antiquité, on faisait de la poésie à l'aide des descriptions peintes en hiéroglyphes. Plus tard, on fit de la poésie à l'aide de la parole figurative, mesurée, rythmée. La langue de cette époque, le grec, par exemple, était tellement mélodique, que parler simplement était déjà chanter. Nos langues ne sont plus les mêmes; elles tendent à un autre genre de perfection : c'est celle de la précision et de l'exactitude; c'est d'être une simple signification, expression des mouvemens logiques qui se passent en nous. Aussi, pour acquérir la qualité sympathique de la parole ancienne, il faut déjà que nos mots soient soutenus par la puissance de la musique elle-même. Nous ne craignons pas de le dire ici, il arrivera un temps où cette musique, jointe à une prose arrangée pour elle, c'est-à-dire seulement mesurée et rythmée, ou, en d'autres termes, jointe au mode descriptif le plus simple, remplacera la poésie versifiée.

On peut décrire une synthèse artistique; mais l'exposition, simplement parlée, d'une œuvre, est une narration qui ne s'adresse qu'à l'esprit; en sorte que l'émotion sentimentale ne peut presque naître dans le spectateur, que par un acte de sa volonté et par réflexion. Il en sera tout autrement si la parole est revêtue de l'accentuation musicale, et si l'on s'est appliqué à peindre des actes qui pro-

voquent l'imitation ; les sympathies seront mises en jeu dès le début. De cette manière, l'auditeur sera saisi, jusqu'à un certain point, simultanément, dans son esprit et dans sa chair.

Il faut donc admettre l'existence d'un art descriptif ; mais c'est un art secondaire et incomplet ; bien que les conditions, auxquelles il existe, soient de joindre au drame, qui en est le principe, quelques formes figuratives.

Sous le nom de mode descriptif, nous comprenons la poésie, vers et prose, le drame romanesque ou théâtral, etc.

Sous le nom d'art figuratif, nous comprenons l'architecture, la musique, la peinture, la sculpture, la mimique, etc. La remarque générale, que les arts étaient nommés plutôt d'après les procédés techniques, que d'après le point de départ sentimental ; cette remarque est encore ici applicable. Les sens expressifs, qui en sont l'origine, nous paraîtraient mieux indiqués par les appellations, sentimens de la forme, de la couleur, des sonorités, de l'accentuation, de la mimique, etc. Si l'on recherche, en effet, quelle est la perfection jusqu'à présent, quels sont, en un mot, nos chefs-d'œuvre dans ces divers genres d'expressions, soit qu'on les voie combinés, ou isolés, on trouve d'abord que ces productions doivent leur mérite au sentiment de quelque chose de fondamental qui sera la couleur dans la

peinture, la forme dans l'architecture, la sonorité, l'accentuation et le rythme dans la musique, etc. On s'aperçoit ensuite que chaque art ne peut jamais être considéré comme l'effet de la mise en œuvre d'une faculté unique, mais comme celui d'une combinaison dans laquelle une faculté prédomine ; ainsi dans l'architecture, c'est la forme et la mimique ; dans la peinture, c'est la couleur, le dessin et la mimique, etc.

Ainsi, dans les beaux-arts, il n'y a pas œuvre sans combinaison; il n'y a pas de production qu'on puisse envisager comme le résultat de l'activité d'une seule faculté artistique. Autrement, il n'y a plus d'art. On comprend donc que là, comme dans tout autre ordre de faits, il y a synthèse de plus en plus haute, au fur et à mesure que l'œuvre est le résultat de la combinaison de moyens plus nombreux; et qu'enfin la synthèse absolue est celle qui les comprend tous en une seule manifestation.

Au reste, l'effet que l'on désigne vulgairement sous le nom d'harmonie, est le produit de l'œuvre que nous venons de décrire sous celui de synthèse.

La théorie de l'art doit être faite par définition du but de l'art même. Elle doit consister dans la mise en évidence et l'acceptation à titre de principes, des conditions mêmes et des fonctions sociales de cette puissance expressive.

Aussi, l'on doit considérer les règles classiques, actuellement admises, comme incomplètes lors-

qu'elles ne sont pas erronées; et il faut remarquer, en effet, qu'elles n'ont guidé les artistes que dans des travaux d'un ordre très secondaire. Le génie, dit-on, change, et refait les règles. Ce mot proverbial n'est pas exact; loin de là, lui seul, mû par le sentiment de l'art complet, a été fidèle, aux véritables règles, jusqu'à ce jour; et parce qu'il venait toujours les appliquer dans un temps où il y avait seulement intelligence des détails, on l'a pris pour un créateur.

Les règles, actuellement en vigueur, ont le vice de varier suivant les parties de l'art qu'on examine; elles ne sont point les mêmes lorsqu'il s'agit soit du mode descriptif, soit du mode figuratif : en sorte que le poème et le drame théâtral ont chacun une poétique particulière et qui diffère encore de celle admise en architecture, si toutefois l'on peut dire qu'il y ait, dans celle-ci, autre chose qu'une habitude d'imitation. Parmi les principes reconnus par l'école, un seul est exact et vrai, c'est celui de l'unité d'action, qu'il serait plus exact de généraliser sous le titre d'unité de but, pour indiquer que c'est une seule pensée qui doit diriger l'artiste dans la construction de son œuvre.

Pour nous, nous pensons que l'artiste, qu'il s'agisse d'une œuvre descriptive ou figurative, doit enfermer sa pensée mère, dans une enceinte architecturale en quelque sorte, qui déjà la reproduise

et en soit le symbole; puis la mimer, la dramatiser et la peindre sous cette enveloppe grandiose dont il l'a revêtue, de manière à ce que nulle individualité sympathique ne lui échappe et nul mode antipathique ne lui manque.

Les pensées qui ne se prêtent point à ces conditions d'unité, de ton et de mouvemens, ne sont point des pensées d'art.

Chaque partie de l'art, ou chaque bel art envisagé séparément, doit donc donner lieu à deux ordres de considérations théoriques et d'observations historiques : les unes ayant trait aux relations réciproques de subordination, les autres, toutes spéciales, toutes techniques, ayant pour but d'établir le meilleur système d'expression propre à chacun d'eux.

L'ordre de subordination des parties de l'art, change en raison du sentiment qu'il s'agit de faire valoir. Il y a des arts généraux en quelque sorte; il y en a d'individuels. Ainsi, dans les époques organiques de l'humanité, l'architecture acquiert la prédominance parmi les modes figuratifs; elle subordonne complètement, à ses convenances, la peinture, la sculpture et certaines circonstances même du système de cérémonies dont elle doit être le manteau. Au contraire, dans les époques critiques, elle perd toute cette importance. Elle se borne à servir d'abri, ou à donner du relief à quelqu'une

des figurations qui étaient auparavant ses humbles esclaves. Il en est de même de la musique. C'est que ces deux arts inspirent plutôt à l'homme une disposition, qu'une pensée; c'est qu'ils ne particularisent pas comme les autres. L'influence en est toute de préparation; et aussi, ne pouvant descendre à des proportions mesquines, ils ne pourraient intervenir avec la puissance convenable sans constituer un prodrôme hors de proportion avec le reste et qui écraserait tout ce qui le suivrait. Aussi faut-il dire que l'architecture, et la musique sont, des beaux-arts, ceux qui ont le plus besoin des idées religieuses et qui sont le plus antipathiques aux sentimens étroits.

Faut-il, avant de terminer ces propositions théoriques, examiner la réalité du principe que les anciens considéraient comme générateur de l'art; faut-il rechercher l'origine du beau. Les considérations physiologiques, auxquelles nous nous sommes livrés, doivent avoir suffisamment résolu la question. Le beau, dans les arts, est ce qui se fait imiter et aimer, ce qui entre dans les sympathies humaines. L'unité, qui est un principe du beau, ressort de l'unité du but.

Et ce sont choses spirituellement et physiologiquement déterminées. En effet, toutes les formes sur lesquelles les hommes, de tous les temps et de tous les lieux, sont unanimes, sont celles qui se

rapportent à une fonction physiologiquement ou spirituellement invariable: toutes les formes, sur lesquelles on diffère, sont celles que la pensée et le progrès engendrent. Il faut remarquer d'ailleurs que le beau n'est presque jamais reproduit dans une œuvre un peu complète, sans être mis en contraste avec le laid. Or, personne n'a dit, je crois, que le laid fut un type : les formes de celui-ci sont cependant aussi rigoureusement déterminées, ou aussi variables dans les mêmes cas, que celles de ce qui en est l'opposé. Le beau et le laid se définissent l'un par l'autre ; pendant que l'un excite l'imitation, l'autre la repousse. En un mot, le beau absolu, ainsi que l'entendaient les anciens, est variable au même degré que l'instrumentalité de l'homme elle-même, sous l'influence des divers buts d'activité qui la dirigent.

Il résulte de tout ce que nous venons de dire, qu'il ne peut y avoir invention dans l'art, que du point de vue à priori. On ne conçoit pas en effet comment serait émise une unité autrement que par un acte spirituel. Une œuvre d'art est un signe. Or, l'esprit seul peut nommer. L'esprit seul donc peut produire une véritable œuvre d'art. D'après l'examen auquel nous nous sommes livrés, il est évident que dans le mode de génération à postériori, loin qu'il puisse y avoir la moindre harmonie entre les diverses manières expressives, chacune d'elles, au

contraire, atteindrait au plus à une simplicité grossière, isolée de tous ces emprunts sympathiques qui la font si puissante ; tellement qu'à peine pourrait-elle remuer, chez un autre, un appétit déjà existant dont elle serait cependant l'exacte manifestation extérieure. Voyez quelqu'une de ces représentations sales, qu'on étale dans nos rues : elles sont capables de se faire imiter, d'exciter l'appétit, mais seulement chez celui dont la faim est ouverte : autrement elles dégoûtent et repoussent. Eh bien ! chaque expression, réduite à elle-même, fût-ce un cri de douleur ou de joie, un hurlement de colère, fût-ce un geste enthousiaste, chaque expression ne provoquera la sympathie que chez les hommes déjà prêts à éprouver la même passion.

Aussi, il n'y a art véritable que dans les époques synthétiques de l'humanité. Ailleurs, il n'y a plus que des imitations.

Aussi, il n'y a pas de création véritablement artistique qui ne soit morale, et socialisatrice. Ailleurs, il n'y a plus que des figurations qui n'ont d'autre mérite que d'être des copies plus ou moins vives d'actes humains, indifférens, bizarres, ou honteux.

Lorsque les hommes sont placés dans la voie à priori ou spirituelle, tout, chez eux, jusqu'à leur vie, est œuvre d'art. Toute production émane de la pensée morale et en est comme une harmonie détachée, un retentissement significatif.

Lorsqu'au contraire les artistes s'abandonnent au seul mouvement sympathique, ils deviennent purement imitateurs dans l'exactitude du mot. Ils imitent d'abord quelques parties des grands monumens qui frappent leurs yeux; puis, ils baissent en même temps que leur époque; ils descendent à des copies de plus en plus mesquines, de moins en moins humaines. Ils arrivent à peindre avec amour, jusqu'à la nature morte; ils deviennent enfin, comme on le dit, l'expression de leur siècle.

Lorsque l'artiste en est venu là, il ne trouve plus à satisfaire sa première condition d'existence, celle de faire vivre une passion humaine dans chaque expression, ailleurs que dans la représentation de deux sortes de sentimens; ceux qui émanent des passions inférieures, des instincts les plus bruts et qui sont excitables par la représentation directe des actes qu'ils appellent, tels que l'appétit sexuel, l'appétit de diverses jouissances paresseuses et égoïstes; et ceux qui émanent de nos antipathies, et se figurent en caricatures. Ces hommes ne savent plus qu'individualiser.

Les beaux-arts généraux échappent à cette dégradation, parce qu'ils ne s'y prêtent pas. L'architecture disparaît et devient l'art de construire. La musique est attachée à des scènes indignes d'elle; mais elle ne s'y marie que comme bruit, ou pour les contredire. Partout, le procédé technique n'est

plus un moyen, il devient un but. C'est alors que les artistes cherchent à créer un type du beau et du vrai; et ce qui est bien remarquable, leur beau, c'est quelque chose de technique; leur vrai, c'est l'exactitude imitatrice; tant à ces époques, l'intelligence de l'art est perdue!

Enfin, ce qu'on désigne, dans les âges analytiques ou critiques, sous le nom de beaux-arts, ne consiste pas en autre chose que dans les formes techniques imaginées dans l'âge synthétique précédent pour servir d'expression au sentiment. Et c'est pour cela aussi que les noms, par lesquels nous les désignons, sont tous tirés ou indicatifs du procédé industriel qui y est inhérent. Ainsi, l'architecture est l'art de construire; la musique est l'art de marier des sons; la poésie est l'art de versifier ou de conter en vers, etc. Quant au principe fondamental et générateur de chacun d'eux, il a été découvert dans les âges antérieurs : et c'est de ces âges qu'on l'a reçu. Pour la vérification de cette observation extrêmement grave, puisqu'elle prouve, par les faits, que l'art ne peut être engendré qu'à priori, nous renvoyons nos lecteurs à l'histoire. Là, ils verront que chaque époque organique est caractérisée par une innovation capitale, dans les formes, soit descriptives, soit figuratives, et même dans les procédés techniques.

§ 3. — Résumé et application des principes exposés dans les deux paragraphes précédens.

Il n'existe pas de mot dont le sens soit aujourd'hui moins assuré que ce mot *art*, dont nous poursuivons, en ce moment, l'histoire ; il n'existe pas de sujet où il soit plus besoin d'une définition rigoureuse. Ce n'est pas que les définitions manquent, mais c'est qu'elles diffèrent ; c'est qu'elles sont, ou contradictoires, ou fausses. L'art, disent les uns, c'est la fantaisie ; l'art, disent les autres, réside tout entier dans la forme, ou plutôt c'est la forme elle-même. L'art, dit M. Cousin, est la représentation de l'absolu, du général, ou, en d'autres termes, de l'idéal. Il ne faut pas croire que toutes ces définitions soient de simples préliminaires, sans conséquences et dont il soit inutile de tenir compte. Loin de là, elles constituent les axiomes qui servent de fondement aux diverses écoles de notre temps et d'où elles procèdent à des œuvres. La variété et la nature de leurs travaux répondent à la variété et à la nature de leurs principes. Il y a une concordance parfaite entre les doctrines et les actes de nos artistes. La confusion et l'incertitude, qui frappent les yeux de tout observateur attentif des produits des arts, ne sont rien de plus que la reproduction soit de l'indécision, soit des opinions où l'on est sur

l'essence de l'art. Il y a anarchie, non pas seulement parce qu'il y a plusieurs définitions, mais encore parce que dans aucune de celles-ci, il ne se trouve point de critérium invariable et fixe. Ainsi, lorsque l'on dit : L'art est une fantaisie, on n'affirme pas seulement que l'art est autre chose que le culte de la forme ; on admet de plus qu'il est l'effet du pur instinct et du pur caprice, aussi bien quant au sujet choisi par l'artiste que quant aux moyens d'expression qu'il emploie ; on met à néant toutes règles, toute expérience, toute critique ; en effet, la fantaisie est précisement l'opposé de la règle et de l'expérience ; et là où l'on ne peut en appeler soit aux règles, soit à l'expérience, il n'y a point de place pour la critique. Chaque fantaisie n'a d'autre juge qu'elle-même ; et, bien plus, il y suffit d'avoir un caprice pour se proclamer artiste et se placer au-dessus de l'observation et de l'étude. Nous ne forçons point les conséquences. L'histoire de l'école romantique est là pour prouver que nous n'avons en rien outrepassé la vérité. Il n'existe pas moins d'incertitude parmi ceux qui considèrent le culte de la forme comme constituant l'essence de l'art. Au premier coup-d'œil, il semble qu'en acceptant cette formule, l'on renonce à son libre arbitre ; car on se donne pour unique mission celle de copier et d'imiter ; et la forme, qui sert de but aux artistes, paraît être quelque chose qui existe indépendam-

ment de leur volonté, et dont ils sont les serviteurs et non les maîtres. Il semble, en un mot, que l'on va posséder un critérium de l'art. Cela serait vrai, en effet, s'il n'existait qu'une seule espèce de forme ou de type. Mais il se trouve, au contraire, qu'il y a multiplicité dans les formes et variété dans les types; les modèles sont innombrables et ne se ressemblent pas; on ne peut les copier tous en même temps. Or, dans cette multitude, quel sera celui qu'il faudra préférer? Voilà une question qui n'est point encore résolue, où la fantaisie est complètement libre et dans laquelle en réalité le caprice agit en maître. En effet, que l'on parcoure nos expositions publiques, que l'on tourne ses regards sur nos monumens modernes, que l'on ouvre les oreilles et les yeux, on ne trouve guère que des imitations plus ou moins habilement faites, tantôt des manières, tantôt des types adoptés par l'une ou l'autre des diverses écoles qui ont existé avant nous. On dirait que les artistes se sont entendus pour nous faire l'histoire des révolutions de l'art, en reproduisant aujourd'hui les formes de tous les temps et de tous les lieux, depuis les Grecs jusqu'à nos jours. En un mot, l'imitation est partout et l'unité nulle part. Il ne faut pas toutefois induire de ces paroles que nous blâmions absolument tous les efforts qui se font dans cette direction. Nous ne nous proposons ici rien de plus que d'écarter une

formule qui est, selon nous, mauvaise. Nous savons que, dans les travaux d'imitation qui ont lieu aujourd'hui, il en est qui ont pour but de nous ramener à des types plus conformes aux principes de la civilisation chrétienne que ceux principalement adoptés par les deux siècles précédens. Notre siècle, en fait d'art, est comme un écolier qui, avant de produire lui-même, se met à revoir ses maîtres, qui étudie avant de se livrer à l'invention et qui en cela fait bien : revenons à notre critique. La voie de l'imitation n'est pas seulement propre à écarter de l'unité, elle conclut en outre à un abîme, qui est la perte de l'art. Après la copie des maîtres, vient celle des artistes secondaires, puis enfin celle de la nature, où, de chutes en chutes, on arrive à ces représentations honteuses qui parlent seulement aux plus grossières passions et qu'au nom de la morale on devrait interdire. Ainsi, le culte de la forme conclut en définitive au terme où nous avons vu les romantiques conduire leur fantaisie.

Les deux définitions dont nous nous occupons sont, d'ailleurs, fausses devant la logique. L'art ne peut être, en même temps, la faculté qui produit et la chose qui est produite ; l'art n'est donc point la fantaisie ; car la fantaisie est une faculté de l'homme et non une œuvre. L'art ne peut être, en même temps, et la cause et l'effet : l'art n'est donc point la forme ; car la forme est un effet, non une cause.

Nous pouvons donc écarter ces définitions condamnées par la logique aussi bien que par l'expérience.

La formule donnée par M. Cousin ne présente point ces défauts de logique. Lors, en effet, que l'on définit l'art une représentation de l'idéal, on sépare complètement la faculté, qui crée de l'objet qui est créé. Mais que doit-on entendre par cet idéal qui est la fin de l'art? M. Cousin a soin de nous l'apprendre lui-même : cet idéal est le beau. Or, le mot *beau* est un terme de classification, dont la signification varie en raison de la formule générale placée en tête de la nomenclature. L'idée de beau a souvent changé. Elle ne fut pas, par exemple, la même chez les Grecs et chez les chrétiens. En sculpture, les premiers le faisaient consister dans l'expression des passions animales et des formes physiques conçues d'un certain aspect; les seconds le font consister dans l'expression des sentimens moraux. En architecture, les premiers le voyaient dans l'alliance de certaines proportions; les seconds le placent dans le rapport de certaines proportions avec le principe de leur foi. En musique, les premiers le trouvaient dans certaines mélodies chantées dans un unisson parfait; les seconds, dans la combinaison de la mélodie avec un élément musical nouveau qu'ils ont inventé, c'est-à-dire avec l'harmonie. En poésie, les Grecs déifiaient précisément ce que les chrétiens condamnent, etc. L'idée de

beau n'est donc point une idée absolue dont l'énonciation et le culte soient suffisant pour constituer l'art. On retrouve ici l'incertitude dont nous parlions il n'y a qu'un instant, l'incertitude dans le choix des modèles. Cette idée de beau change et se modifie selon les croyances. C'est qu'en effet, l'absolu dans les arts est quelque chose qui est aussi indépendant de tel ou tel idéal prétendu, que la faculté de vouloir et de connaître qui a été donnée à l'homme, est elle-même indépendante de toute conception spéciale, ou de toute volonté particulière.

Les trois définitions, que nous venons d'examiner, sont modernes; les définitions anciennes ne sont ni moins variées, ni moins incertaines. Il serait inutile de s'en occuper; car elles sont aujourd'hui à peu près oubliées; les plus parfaites, d'ailleurs, peuvent être ramenées à une seule, dont il semble qu'elles émanent, à celle du mot lui-même. Dans la signification primitive, par l'expression art, on entendait un moyen; et de là la division en *arts mécaniques* et en *arts libéraux*. Quelque singulière, ou plutôt tranchons le mot, quelque repoussante que paraisse une classification qui place, sous un même terme générique, c'est-à-dire dans un même genre, des modes d'activité aussi opposés, il faut reconnaître cependant qu'il est impossible de nier que les beaux-arts eux-mêmes ne soient des moyens. En effet, toute œuvre d'art est produite

dans un but; elle est l'effet d'une pensée; elle n'est point principe en un mot; elle est donc un moyen. Pour nier ce fait, il faudrait prouver qu'en peinture, en sculpture, en architecture, le mécanisme des mains et des bras précède et gouverne la pensée; il faudrait prouver qu'en poésie le mécanisme de la parole, et en musique celui de l'orchestre ou de l'instrument, précèdent également la pensée poétique et musicale; il faudrait démontrer, en un mot, que le corps n'est point l'instrument de l'âme et que les actions des hommes ne sont point le résultat de leur volonté : évidemment ces assertions seraient absurdes et insoutenables. Tout le monde sait, par expérience, que chez l'homme l'idée précède l'acte; l'artiste a donc une pensée avant de prendre son pinceau, et c'est cette pensée qu'il se propose de réaliser ou de matérialiser à l'aide de ce pinceau. La pensée est le but, l'art est le moyen. On n'est pas peintre, parce l'on mêle des couleurs; architecte, parce que l'on entasse pierres sur pierres; musicien, parce que l'on combine des sons; mais parce que l'on poursuit, à l'aide de ces moyens, une certaine signification sensible pour tous et que l'on recherche un certain effet. Ainsi, on ne peut nier que l'art ne soit un moyen; mais on est, en même temps, obligé de reconnaître que cette définition est incomplète, puisqu'elle est également applicable à des modes d'activité et à des

produits d'une nature tout opposée. Or, lorsqu'il s'agit de définition, il n'y a point de différence entre une formule incomplète et une formule fausse. L'art attend donc encore une définition ; la place est vide ; je vais tâcher de la remplir.

J'ai défini, plus haut, l'*art l'ensemble des moyens par lesquels l'homme fait imiter ses sentimens en même temps qu'il les exprime :* ou, en d'autres termes, *l'ensemble des moyens expressifs par lesquels les sentimens humains se propagent par voie d'imitation ou de sympathie*. Je vais, de nouveau, développer cette formule ; je vais montrer qu'elle comprend toutes les généralités contenues dans la question et si l'on accepte ce principe de méthode admis dans les sciences naturelles, savoir que la vérité et la valeur des formules sont mesurées et démontrées par la facilité qu'on y trouve à coordonner et à expliquer toutes les parties du sujet, il sera prouvé que la nôtre présente toute l'exactitude désirable.

L'art est un fait d'institution primitive comme le langage ; il date, ainsi que celui-ci, du premier jour de l'humanité. Il appartient à cette faculté des signes, sans laquelle il n'y aurait pas de société possible parmi les hommes. En effet, s'il ne nous avait pas été donné de nous communiquer et de conserver par des moyens matériels plus durables que nous-mêmes, nos croyances, nos pensées, nos passions et notre savoir, nous vivrions séparés comme

les animaux, susceptibles tout au plus d'acquérir une expérience personnelle qui mourrait avec nous, incapables d'éducation, de prévoyance, n'ayant, en un mot, rien de commun, dépourvus de souvenirs et d'espérances. C'est le don des signes qui nous associe et nous fait hommes; c'est la puissance de les émettre et de les comprendre qui fait de nous des êtres sociaux, unis dans le présent, attachés au passé par la tradition que nous en avons reçue, liés à l'avenir par l'héritage que nous sommes chargés de lui transmettre.

Il y a deux choses à distinguer dans le signe quel qu'il soit, le sens spirituel et la forme matérielle qui enferme et contient ce sens. Ainsi que l'homme, le signe est, en quelque sorte, un esprit revêtu d'un corps, et cependant il est un. Le premier est la figure de l'autre. Parce que nous ne pouvons communiquer entre nous qu'en traversant le monde matériel où nous sommes, voir et sentir que par des organes charnels et par des contacts matériels, le signe n'existe que lorsqu'il a reçu de nous une forme matérielle qui tombe sous la préhension des sens; il n'est réellement créé que lorsqu'il est matérialisé et percevable; mais aussi, dès qu'il est créé, il existe hors de nous et indépendamment de nous; nous ne pouvons pas le retirer. Ainsi chaque signe a, en quelque sorte, une existence propre, une individualité particulière qui tient, en même temps,

de l'esprit qui l'a produit et de la forme visible ou sensible dont il a fallu le revêtir.

Or, il y a deux espèces de signes; ceux destinés à transmettre simplement la pensée; et ceux qui, en même temps que la pensée, transmettent la passion, c'est-à-dire une certaine émotion organique ou charnelle qui accompagne cette pensée. Les premiers sont ceux qui forment la parole articulée ou écrite; les seconds sont ceux qui composent le domaine de l'art. Il y a, entre les uns et les autres, cette distinction remarquable, que les premiers existent indifféremment sous toute espèce de forme, ou, en d'autres termes, que les moyens matériels, qui servent à les constituer, sont jusqu'à un certain point de convention. Ainsi, tout le monde sait combien est nombreuse la variété des langues usitées parmi les hommes; et personne n'ignore que cette diversité ne vient pas de la multiplicité des sens spirituels; car ceux-ci sont à peu près toujours les mêmes; mais qu'elle résulte de la différence des formes matérielles, c'est-à-dire de la différence des sons. Il n'en est pas de même de l'autre espèce de signes; les formes en sont fixes jusqu'à un certain point; elles ressortent de principes qui ne sont point de convention; les modifications qu'on peut y introduire sont bornées et ne sont nullement arbitraires; en un mot, ces formes ont la fixité des expressions passionnées elles-mêmes.

Dieu, en donnant à l'homme un corps pour servir d'instrument à l'âme, a voulu que l'organisme fût susceptible de certaines modifications internes qui pussent mettre la violence de la chair elle-même au service de l'esprit. Il y a placé le mécanisme de la passion, mécanisme passif, que nous sommes libres de remuer ou de laisser remuer à notre choix, soit pour le bien, soit pour le mal. Il est comme tous les mécanismes du corps, comme celui des muscles, livré à notre libre arbitre ; mais nous sommes responsables de l'usage que nous en faisons. C'est dans ce mécanisme de la passion que réside la puissance de ces mouvemens de sentiment qui nous agitent et nous maîtrisent, qui quelquefois quadruplent nos forces et quelquefois les abattent. C'est de là qu'émanent toutes ces expressions auxquelles on reconnaît les émotions de l'amour, du bonheur, celles de la pitié, du courage, de la douleur, de l'enthousiasme, de la crainte, de la colère, du dégoût, de la haine, etc. ; émotions qui n'ont de valeur morale qu'en raison du motif qui les fait naître et de l'objet auquel elles s'adressent.

A ces facultés d'émotion sentimentale, correspond une faculté d'imitation dont l'homme est doué; faculté en vertu de laquelle il répète, en lui-même, tous les phénomènes internes qui ont provoqué, dans son semblable, l'expression qui est mise sous ses yeux. Malgré lui-même, dès qu'il aperçoit les signes

de ces passions dont nous venons de parler, malgré lui-même et sans s'en apercevoir, il entre en sympathie ; il aime, il a pitié, il souffre, il hait uniquement parce qu'il voit son semblable aimer, souffrir ou haïr. Il faudrait être bien malheureusement doué ou n'avoir jamais assisté au spectacle de pareilles émotions, pour ignorer la puissance et la perfection de l'imitation en ces cas. La science médicale d'ailleurs possède comme nous l'avons déjà vu, l'histoire de mille faits qui rendent témoignage de la force de cette sympathie charnelle que chacun de nous possède, que chacun de nous peut mesurer en lui-même. On a vu les affections nerveuses les plus douloureuses et les plus violentes propagées par imitation, aussi bien que les manières et les habitudes les plus fugitives en apparence. Qui ignore combien il est difficile de résister aux larmes, à la pitié, à l'enthousiasme? On peut donc dire, avec rigueur, que les hommes ont reçu un organisme qui leur permet d'aimer, de souffrir et de sentir les uns dans les autres.

Je n'insisterai pas davantage sur ce sujet : je me bornerai à prier les personnes qui pourraient conserver quelques doutes et auxquelles ne suffiraient pas leurs observations personnelles, de vouloir bien aller chercher dans les livres de physiologie et de médecine les faits qui leur manquent. J'en suis certain, elles en sortiront convaincues que le signe

sentimental, en tant que chair, ressort d'un appareil déterminé de phénomènes organiques, et qu'il se propage par l'effet d'une imitation également prédéterminée. C'est parce qu'il en est ainsi que ce signe, à l'inverse de celui qui exprime simplement les actes de l'esprit, varie plutôt quant au fait spirituel dont il est l'effet, que quant aux formes qu'il reçoit.

On fait donc œuvre d'art toutes les fois que l'on revêt une pensée d'une des formes du sentiment, et que l'on en fait, par suite, un signe propre à provoquer l'imitation. Le plus superficiel examen des produits des arts suffit pour y reconnaître la présence de ces deux qualités. On mesure l'habileté du poète ou du peintre, comme celle du musicien, comme celle de l'architecte, à l'émotion que leurs créations nous inspirent. Il n'est pas besoin de citer des exemples pour rappeler à chacun un effet qu'il a certainement éprouvé. L'espèce de production qui paraît le moins propre à exprimer un sentiment humain et à provoquer la sympathie, est certainement celle de l'architecte. L'architecture semble devoir être aussi froide que la pierre qu'elle arrange : cependant, qui n'a éprouvé, en pénétrant dans l'une des enceintes qu'elle a préparées, quelqu'une de ces émotions profondes dont on ne perd jamais le souvenir, soit la sensation de recueillement, de paix et d'humilité dont l'on est saisi sous

les voûtes de nos vieilles cathédrales, soit celle d'une immensité qui nous écrase et d'une harmonie qui nous maîtrise, soit toute autre aussi opposée que l'a voulu l'artiste? Il y a des monumens sans doute, qui sont vides de sympathie et de pensée; mais ce n'est pas l'art qu'il faut accuser de cette impuissance; la faute en est à celui qui s'en est fait le ministre.

On est artiste par l'excès des facultés qui rendent les hommes sensibles aux œuvres d'art. L'artiste est celui qui sait exciter en lui-même toutes les sensations passionnées qu'il veut inspirer aux autres, et qui sait leur donner une forme visible pour tous. Une œuvre d'art parfaite est celle qui transmet aux spectateurs toutes les émotions éprouvées par celui qui l'a mise au jour. En un mot, l'art, en n'en considérant que la partie expressive et matérielle, émane des facultés organiques auxquelles il s'adresse. C'est un signe que le sentiment seul peut créer et que le sentiment seul peut comprendre.

De ce que l'art crée des signes, il en résulte que toutes ses productions ont une portée sociale. Dès qu'il a fait œuvre, celle-ci appartient aux autres plus qu'à l'artiste lui-même. La société ne peut y rester indifférente : il faut nécessairement qu'elle l'accepte ou la repousse. Plus même, la création est parfaite, plus cette obligation est pressante et moins

il est possible de différer de porter un jugement, non-seulement sur l'habileté que l'auteur a mise dans l'exécution de sa pensée, mais encore sur le sens et la portée de cette pensée elle-même. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que de décider de la valeur morale des imitations qui seraient provoquées par ce signe.

De ce que l'art crée des signes, qui, aussitôt que produits, acquièrent une existence propre et indépendante, il arrive qu'après avoir fait œuvre un certain temps, il finit par constituer un système de langage particulier ; langage qui, comme celui de la parole articulée, conclut à une syntaxe, c'est-à-dire à une symbolique et à un matériel de règles, de moyens techniques, de méthodes qui forment en définitive une science considérable, dont la connaissance devient par la suite nécessaire à tous ceux qui se voueront au culte de la spécialité. Les premiers artistes inventent la symbolique et les procédés techniques ; ils engendrent ainsi une science que leurs successeurs ne peuvent se dispenser d'apprendre, mais qu'ils peuvent perfectionner. Quelques personnes ont pris cette science pour le but même de l'art et ils ont émis l'axiome que l'on faisait de l'art pour l'art. Évidemment, ces personnes ont oublié que l'art existait avant les règles, que celles-ci ont été le fruit des œuvres et non le principe des œuvres. Elles n'ont pas vu que ces méthodes ne sont

pas plus de l'art que la logique n'est un raisonnement et la grammaire un discours; elles ont pris le moyen pour le but.

De ce que toute œuvre d'art est un signe qui contient deux choses, un sens spirituel et une forme matérielle, il en résulte que l'art est susceptible de progrès et de diverses révolutions. En effet, si l'esprit se perfectionne, la forme subit le même perfectionnement; si l'esprit reste toujours le même, la forme continue à recevoir des améliorations. Si l'esprit change, la forme éprouve d'autres genres de modifications. Mais si l'esprit s'en va, si le sens spirituel se perd, la symbolique est bientôt mise en oubli, et avec elle l'intelligence des méthodes téchniques; alors la forme manquant de soutien, s'abâtardit et se meurt. Tel est le spectacle que nous présente, en effet, l'histoire de l'art. Nous y voyons qu'il subit le sort des sociétés; il croît avec elles en puissance, en force et en beauté, et avec elles il se dégrade; mais pour être, comme elles, remplacé par un art plus magnifique encore.

La puissance de l'art est proportionnée à la somme des imitations qu'il peut provoquer simultanément. Or, parmi les divers modes de l'art, peinture, sculpture, architecture, poésie, musique, etc., il n'en est pas qui puisse, seul, saisir toutes les sympathies; il n'en est pas qui possède plus qu'une spécialité d'action. Chacun des beaux-arts, pris

en particulier, ne constitue qu'un moyen incomplet. Le sculpteur et le peintre peuvent figurer, sous forme plastique, l'expression la plus parfaite d'un sentiment; mais cette expression est sans mouvement; elle est sans parole, sans accentuation, sans milieu. Le musicien peut atteindre le plus haut degré d'accentuation; mais il ne peut que la faire entendre. L'architecte peut créer un milieu imposant et magnifique, mais il le livrera vide. Il faut, dans ces cas, que le spectateur ou l'auditeur travaillent, eux-mêmes, pour se représenter ce qu'ils ne voient, ni n'entendent; autrement, ils n'entreront jamais en sympathie complète avec l'artiste. C'est ainsi que la puissance de l'art se perd lorsqu'on en morcèle l'action, ou lorsqu'on en brise l'unité. Il y a plus : nul des beaux-arts ne peut avoir même d'existence spéciale, s'il n'emprunte, en quelque sorte à ses voisins, quelqu'une des parties qui appartiennent essentiellement à ceux-ci. L'essence de la peinture, par exemple, est plus la couleur que le dessin ou le modelé; celle de la sculpture réside plus particulièrement dans le modelé; celle de l'architecture dans la composition et la figuration des milieux où les événemens se passent; or, pour qu'il y ait œuvre de peintre, il faut que toutes ces choses soient réunies dans un même tableau. Ainsi, encore, la simple parole articulée ne devient poésie que par l'emprunt du rythme et d'une certaine accentua-

tion que l'on fait à la musique. Il est donc incontestable, et un examen plus détaillé n'ajouterait rien à l'évidence du fait, que les arts, non-seulement sont naturellement unis les uns aux autres par les liens les plus étroits, mais encore qu'ils perdent en puissance au fur et à mesure qu'ils s'isolent. Il faut en conclure que le but principal, dans le sujet que nous traitons, est de rechercher et d'établir les conditions de cette unité formelle hors de laquelle l'art est imparfait ou plutôt n'existe plus; car les beaux-arts sont à celle-ci, ce qu'elle est elle-même à la pensée, c'est-à-dire des moyens.

L'unité de l'art repose nécessairement sur deux fondemens également importans, la pensée et la forme. Nous allons nous occuper de l'une et de l'autre.

Il n'est pas donné indifféremment à toute espèce d'idée de pouvoir constituer une unité dans l'art; car toute espèce d'idée n'est pas de nature à remuer simultanément tout l'appareil des passions et à émouvoir toutes les sympathies. Celles qui saisissent l'homme tout entier, esprit et chair, qui le maîtrisent jusque dans son égoïsme, qui le suivent partout, en quelque lieu qu'il porte son corps ou sa pensée, qui dominent jusqu'à son imagination, celles-là n'ont rien d'arbitraire dans leur origine. Nous ne connaissons que l'idée religieuse et sociale qui ait ce pouvoir. En effet, l'homme tient à la so-

ciété par mille racines, par tout ce qui l'attache au temps, morale, intérêts, amitiés, passions, famille, habitudes, souvenirs ou espérances; et c'est par la religion qu'il comprend la société et l'humanité, le passé, l'avenir, la certitude, sa destinée, ses devoirs, le bien et le mal, et le monde tout entier qu'il a sous les yeux. C'est donc là seulement qu'on peut trouver l'idée qui touche toute la passion et toutes les sympathies, sans en manquer aucune, si faible qu'elle soit; l'idée avec laquelle, sans se préoccuper d'une individualité quelconque, on est assuré de trouver, chez chacun, un point sensible pour le rattacher et le soumettre à l'impulsion commune.

L'histoire de l'art prouve l'exactitude de ce que nous venons d'avancer. C'est le sentiment religieux et social qui a produit ces œuvres grandioses qui font encore aujourd'hui notre admiration, et dont l'inimitable beauté désespère nos artistes. L'histoire bien faite prouve plus encore; c'est que ces sentimens ont été les auteurs premiers et directs de tout le technique que l'on possède aujourd'hui.

L'idée religieuse est essentiellement encyclopédique; or, qu'arrive-t-il dans un sujet de cette espèce, lorsque l'on quitte la formule générale qui lie et contient toutes les parties? c'est qu'il ne reste plus que des idées particulières. Le lien rompu, il ne reste plus que des parties isolées. Le même phénomène a lieu dans l'art : si l'on sort du centre où

tout tient, si l'on abandonne la chaîne qui unit toutes choses, l'on n'a plus l'unité, mais seulement les particularités, c'est-à-dire les passions et les sympathies partielles. On rencontrera encore des pensées qui s'adresseront à des sentimens spéciaux, tels que l'amour, la pitié, la colère, la haine, le dévouement, l'égoïsme; mais on n'en trouvera plus de capables de remuer tous les sentimens à la fois; et il suivra de là, en définitive, que l'artiste cessera d'être le dominateur de ceux qui l'écoutent. Au lieu d'être leur maître, il deviendra leur esclave. Il sera obligé, avant de faire œuvre, de s'enquérir de son public et il produira spécialement pour celui-ci. Enfin de chutes en chutes, il arrivera à mettre son pinceau et sa plume au service des plus sales instincts et des plus méprisables appétits.

Il est facile de comprendre abstraitement comment une idée qui, ainsi que la religion, saisit toute la vie morale et physique des hommes, est de nature à remuer tous leurs sentimens et toutes leurs sympathies: il est facile de comprendre comment, hors de cette idée, l'unité n'existe plus dans les sentimens et les sympathies; mais il paraît impossible d'imaginer comment cette unité d'idées devient une unité formelle. Il est moins difficile, mais il l'est encore beaucoup, de s'expliquer pourquoi la pluralité des sentimens spécialise les beaux-arts. Nous allons nous occuper de l'un et l'autre pro-

blème et tâcher d'y apporter quelques lumières.

L'art, avons-nous dit, est un signe qui part de l'homme et y retourne, une forme qui émane de l'homme et s'adresse à lui. Si ce signe, si cette forme n'avaient pas quelque chose de l'homme, elles seraient sans influence sur lui ; elles ne pourraient être imitées : à cause de cela l'homme est lui-même le type de l'unité formelle dans l'art.

Figurez-vous, nous le répétons, un prophète qui s'adresse à une foule assemblée ; il commande le silence par son geste ; son attitude imposante, l'expression de sa face, annoncent qu'il va révéler des choses importantes. Il parle : l'accent de sa voix saisit les auditeurs ; sa parole est comme un chant qui rend tous leurs sens obéissans et attentifs. Il s'émeut : et bientôt le peuple s'émeut avec lui. Il fait un geste, et tout le monde le répète après lui ; on s'agenouille, ou se précipite, on court ainsi qu'il le commande : la foule est son esclave, il a fait passer en elle tous ses sentimens, il s'est fait imiter. Or, qu'a fait cet homme? il s'est fait le signe d'une pensée ; il s'est, par la volonté, revêtu de toutes les formes par lesquelles les sympathies sont émues, l'imitation commandée et l'enthousiasme introduit dans les âmes. Appliquez la division du travail à cet acte humain ; décomposez-le pour en confier les parties aux artistes, vous y trouverez tous les élémens des beaux-arts, bien plus on y reconnaîtra

l'ordre de dépendance suivant lequel ils sont unis.

Une œuvre complète d'art n'est pas autre chose; se propose-t-on de convertir une pensée en un signe impérissable, on commence par lui donner un vêtement, une attitude, un geste qui l'annonce au loin ; c'est l'œuvre de l'architecte. Puis sur ce vêtement, qui va servir d'enceinte et de milieu, on peint, on sculpte, on figure de mille manières, au-dehors, au-dedans, les passions qui s'agitent autour d'elle et les dévouemens qui la servent ; ce sont les œuvres du peintre et du sculpteur. La création plastique et figurative étant achevée, il faut donner au monument la parole et le mouvement ; c'est l'œuvre du poète qui vient en animer l'intérieur de cérémonies et de narrations, et celle du musicien qui vient accentuer les souvenirs et les enseignemens que le premier a réunis; alors le signe est parfait.

Quelques lecteurs ne verront, peut-être dans ce qui vient d'être dit, qu'une image plus littéraire qu'exacte. Il n'en est rien cependant; quelques mots sur l'histoire de l'art par lesquels nous terminerons ce chapitre, prouveront que nous n'avons rien avancé qui soit contraire à la vérité.

Le même exemple fera comprendre comment l'art se décompose en beaux-arts. En effet, dès que le but formel commun n'est plus présent à l'esprit des artistes; dès qu'il n'y peuvent plus prendre les conditions et les lois de l'expression imposées à

chacun d'eux; dès qu'ils ont perdu, en un mot, le secret ou le moyen des rapports de leurs diverses spécialités, ils ne peuvent plus s'élever au-delà de la considération de leur art particulier. Quelles règles pourraient-ils suivre autres que celles qui sont relatives à leur spécialité; quelles expressions pourraient-ils chercher autres que celles qui ressortent de la fin immédiate de cette spécialité? Aussi l'architecture devient l'art de bâtir; la musique, selon la définition attribuée à Kant, est l'art de marier des sons agréables à l'oreille; la poésie, un délassement; la peinture et la sculpture, des moyens de décoration, etc. Cependant, comme la nature des arts est telle qu'ils produisent nécessairement des signes, il arrive, quoique fasse celui qui les cultive, que ses œuvres ont toujours une expression quelconque; il est donc forcé de choisir entre les expressions; car toutes ne conviennent pas indifféremment ni à ceux pour lesquels il travaille; ni à lui-même. En conséquence, l'artiste consulte les gouts du public; il consulte ses propres appétits. Or, que trouve-t-il dans cette recherche? Des désirs purement individuels qui demandent seulement des expressions qui les flattent. L'artiste devient alors serviteur de tout le monde et de lui-même. Il cultive un certain nombre de petites sympathies particulières quelquefois fort innocentes, d'autres fois fort obscènes; et il est, comme on le dit, l'expression de son siècle.

Il nous reste maintenant à chercher dans l'étude des œuvres d'art qui ont reçu l'assentiment universel, la vérification des principes que nous venons d'établir. Nous n'irons point cependant la prendre dans les diverses histoires qui nous ont été données comme celles de l'art. En effet, sous ce nom, on n'a guère écrit que des relations incomplètes qui sont loin d'embrasser toute la série des temps et des travaux. Elles ont été presque toujours composées au profit d'une école, dans un but purement technique, à la gloire de quelques siècles et dans l'intérêt d'une fausse philosophie ; elles commencent ordinairement par une fable et finissent par une erreur. Nous nous bornerons à consulter les monumens que nous avons sous les yeux.

Le passé nous a laissé l'exemple de trois synthèses d'art. L'invention de la première se rapporte à cette civilisation primitive dont on trouve le souvenir dans les traditions originelles de l'humanité, et dont la fonction semble avoir été de parcourir et de peupler le globe, selon cette parole dite à Noé : Allez et multipliez. Partout où sont passées les nombreuses tribus qui en sont sorties, elles ont laissé sur le sol les solides traces de leurs migrations. On trouve des monumens de cette synthèse en Europe, en Asie, et jusqu'en Amérique. Ils sont encore debout aujourd'hui dans tous les

lieux où la main des hommes n'a pu les atteindre.

Toutes les croyances de ces peuples se résumaient dans la pratique du sacrifice et de la prière. Le but et l'organisation de la société en émanaient; le monde lui-même était considéré comme une immense hiérarchie de sacrifices et l'humanité était envisagée comme une image du monde. Le sacrifice était le symbole et la condition d'existence de ces sociétés, qui avaient tout à combattre autour d'elles. Toutes choses présentaient alors aux hommes un aspect redoutable et un visage ennemi. La terre était inculte, hérissée de sombres forêts, sillonnée de rivières rapides, coupée de vastes marais : les profondeurs des bois étaient remplies d'animaux sauvages, qu'il fallait attaquer presque nu. La nature entière était un mystère encore fermé à la prévoyance humaine et en face duquel on n'avait de recours que dans le mépris que l'on faisait de la vie et dans sa confiance en Dieu. L'art de cette société se résuma donc en une forme qui exprimait en même temps le sacrifice et la prière et qui fut en même temps le symbole de ses pensées, le symbole du monde et de l'humanité. On éleva des autels immenses, de grandes pyramides en terre, en pierres, en briques; quelquefois on tailla des montagnes; au sommet, le pontife roi invoquait l'Eternel, pendant que sur les degrés de la pyramide était agenouillé le peuple. Lorsque tous ces

hommes étaient ainsi rangés sur les flancs de cet autel colossal, les mains levées vers le ciel, offrant leurs vies et invoquant des secours, ils présentaient un type parfait de la société, de son esprit et de ses actes. Les funérailles elles-mêmes étaient un symbole de la vie; parce que celle-ci avait été un sacrifice, le mort était traité en victime; son corps était élevé sur un autel et offert aux dieux qui l'avaient formé; et, lorsque les élémens de l'air lui avaient repris ce qu'ils lui avaient donné, les ossemens étaient enfouis en terre, ou conservés de diverses manières : le lieu où ils étaient placés était considéré comme consacré par ce séjour.

Nous n'avons, ici, ni le temps, ni la place nécessaire pour réunir tout ce que la tradition nous a conservé sur ces pratiques mystérieuses, mais qui constituaient une forme tellement passionnée, tellement propre à remuer les sympathies et à provoquer l'imitation, que la simple exposition suffit encore aujourd'hui pour impressionner vivement l'imagination. On en trouve de nombreux souvenirs dans les fragmens qui nous sont restés de l'histoire des Pélages, des Celtes, des Gaulois, des Scandinaves, des Mexicains, des peuplades de l'Amérique du Nord, etc. Nous avons hâte d'arriver à une époque plus rapprochée, et qui se lie à la nôtre par des traditions non interrompues dans l'art.

La seconde synthèse d'art paraît avoir été trouvée

dans les Indes, et avoir été transportée de là en Éthiopie, puis en Égypte. Elle fut le symbole de la doctrine religieuse de l'expiation, doctrine sur laquelle reposait l'organisation sociale tout entière et tout ce système de castes qui subsiste encore aujourd'hui; système dont la signification est parfaitement exprimée dans l'axiome suivant usuel dans l'Indoustan : les Brahmanes sont la tête; les Kchatrias les bras ; les Vaissias le ventre, et les Soudras les pieds. Le temple fut une figuration du monde moral et physique, visible et invisible. Le temple fut le type des devoirs et des espérances humaines.

Un mur, haut et nu, en formait le contour. L'uniformité de cette enceinte n'était interrompue qu'aux lieux où étaient les portes qui donnaient entrée dans l'intérieur. Ces portes elles-mêmes étaient de forme pyramidale, sculptées de la base au sommet, de manière à figurer la hiérarchie des prières et des oblations, au prix desquelles on acquérait le droit d'y passer. La vue seule de ce haut mur et de ces entrées, suffisait pour rappeler aux hommes comment le péché leur avait ôté la jouissance des choses célestes, et comment l'expiation seule pouvait leur rendre l'espérance d'en approcher un jour. Cependant, l'espace renfermé dans l'enceinte contenait divers temples, ouverts aux oblations et à la prière, et ornés de statues représentant les divinités du monde visible. Parmi ces temples, il en était un

fermé à tous les yeux, protégé par une double enceinte, où le grand-prêtre seul pouvait pénétrer. Là résidait, disait-on, la majesté invisible de l'Éternel; et aussi il n'y avait ni image, ni statue.

Le temple égyptien exprimait la même doctrine, mais sous une forme plus régulière : il était également entouré de ce mur haut et nu, signe de la séparation qui existe entre le monde des ténèbres et le monde de lumière. L'entrée était placée entre deux énormes pylones, figurant des autels de sacrifices, et sur lesquelles étaient sculptées en effet les grandes œuvres d'expiation accomplies par la société. Après avoir passé entre ces pylones, on entrait dans une cour dont les latéraux étaient décorés d'une suite de colonnes qui représentaient les dieux qui soutiennent et gouvernent le monde matériel inférieur. A l'extrémité de cette cour, on trouvait encore un pylone, une pierre de sacrifice, sous laquelle il fallait passer pour pénétrer dans la seconde enceinte. On voyait encore, sur les côtés de celle-ci, les lourdes colonnes, à large ventre, à têtes humaines, qui représentaient les dieux présidant aux élémens. Enfin, à l'extrémité de cette cour, on apercevait un propylée profond, formant une vaste salle; mais les regards n'y pouvaient pénétrer; un mur bas le séparait de la cour, et ne permettait de voir que les chapiteaux à face humaine qui surmontaient les colonnes destinées à en soutenir le

faîte. Là étaient déposées les statues des dieux supérieurs : de ce porche, on pénétrait, par des passages étroits et difficiles, dans un sanctuaire vide, connu seulement du prince des prêtres et où l'on supposait que résidait l'esprit du souverain du monde.

La perfection de ces œuvres monumentales, sous le rapport symbolique, n'en diminuait pas la beauté. Maintenant encore qu'elles ne nous présentent plus que de froides ruines, qu'un spectacle dont nous avons perdu le sens, un signe auquel nous ne croyons plus ; maintenant encore, elles nous imposent par la majesté grave et la grandeur dont elles sont empreintes. Tous les temples cependant n'avaient pas ce complet d'expression : il y en avait un grand nombre de consacrés à des divinités particulières ; ceux-là, le plus souvent, offraient un démembrement de la synthèse précédente. En Égypte, ils étaient composés seulement d'un propylée et d'un sanctuaire ; dans les Indes, ils étaient formés tantôt de l'une des pyramides qui servaient d'entrée à l'enceinte générale des grands monumens, ou de l'une des chapelles qui y étaient éparses.

Pour comprendre comment les grands temples, en même temps qu'ils étaient les symboles du monde, de l'expiation et de la vie religieuse des peuples, étaient aussi les symboles de l'homme,

il faut recourir à la doctrine physiologique de ces temps reculés et se souvenir que, selon l'expression très exacte, copiée par Platon, l'homme, le plus parfait, c'est-à-dire celui des castes supérieures, était considéré lui-même comme un petit monde, un microcosme : son âme, sans doute, reposait dans les ténèbres du corps ; mais elle avait, à côté d'elle, un principe émané de la raison divine, que les Indiens appelaient Bouddhi, et Platon λογος. Ce principe présentait à l'âme le but et le terme qui lui était proposé. Ainsi, l'âme souillée, reposant dans son corps, représentait l'homme plongé dans le monde matériel, et séparé du monde spirituel par le mur de ses péchés. Le principe émané de la raison divine était, devant elle, comme dans le temple, cette enceinte secrète, difficile, accessible seulement au premier et au plus pur des prêtres, et où résidait la majesté invisible de l'auteur de toute loi. Le corps lui-même, dont les parties diverses étaient consacrées à diverses divinités, était le moyen de diverses expiations, comme les chapelles multipliées, consacrées aux différentes divinités, placées dans l'enceinte du temple.

Les peuples qui eurent des contacts avec l'Égypte, en tirèrent l'idée de leurs monumens religieux ; mais ils se bornèrent à copier ce qui en formait la terminaison, c'est-à-dire les propylées et le sanctuaire réunis. Ainsi, à Athènes, le temple de Minerve était

composé d'un propylée où était placé l'autel, sur lequel se faisaient les offrandes et les sacrifices, et d'un sanctuaire où étaient renfermés les archives et le trésor de la république. A Rome, le temple de Jupiter Capitolin était formé de la même manière; l'autel était sous le porche ; c'était dans le sanctuaire que s'assemblait le sénat. Ainsi, en se démembrant, le symbole perdit son caractère et sa signification primitive. L'unité étant rompue, on s'éloigna de plus en plus du sens primordial, et les parties acquirent la principale importance: elles devinrent l'objet de modifications et d'enjolivemens de détail; on changea les formes des colonnes et des chapiteaux, ainsi que celles des propylées; on prolongea ceux-ci en péristyle. En un mot, de ce qui était un signe majestueux et sévère, on fit un abri uniquement élégant. Dès ce moment, l'art tomba en décadence; la peinture, le sculpture, l'architecture, la poésie, etc., suivirent chacune une voie particulière. Nous ne rappellerons pas ici quels en furent les derniers produits en Grèce et à Rome; ils sont sous nos yeux. Il suffit de remarquer qu'ils furent aussi individuels que possible et que les artistes finirent par devenir les serviteurs complaisans de toutes les espèces de passions et de caprices.

Ce fut le catholicisme qui produisit la troisième et la plus parfaite des synthèses d'art. Nous ne nous arrêterons point sur ses premiers pas; car nous ne

faisons pas ici une histoire; nous ne cherchons que des exemples. Il serait trop long d'ailleurs de faire mention des tentatives diverses par lesquelles il préluda à sa dernière création; il fut doué d'une telle fécondité, que ses essais ont servi de point de départ à des écoles qui subsistent encore aujourd'hui dans des pays non catholiques : nous ne nous occuperons que de la forme qu'il préféra lui-même à toutes les autres et qu'il inventa aux plus beaux siècles de sa puissance. Les artistes prirent pour point de départ cette parole de saint Paul : l'Eglise est le corps de Jésus-Christ; et ils construisirent en effet un monument qui fut la figure de Notre-Seigneur. Le temple représenta le Sauveur étendu sur la croix, la tête penchée comme au moment où il dit : Mon Père, je remets mon âme entre vos mains. Les pieds étaient figurés par les deux tours de la façade : le reste du vêtement architectural dessinait la forme d'un corps étendu sur la croix, les bras ouverts, la face tournée vers le ciel. Ce vêtement fut orné par la main des peintres et des sculpteurs; ils y exposèrent les enseignemens que le christianisme adressait aux peuples et par lesquels il les appelait à entrer dans son sein. Sous ce vêtement, dans l'intérieur, on figura toute la mémoire de Jésus-Christ, et de plus l'histoire entière des pensées, des souvenirs et des espérances qui doivent agiter une âme catholique. Enfin, on donna la vie à ce grand corps.

La voix des cloches porta au loin l'appel qu'il adresse aux fidèles et aux incrédules ; des cérémonies saintes remplirent le cœur de la cathédrale ; des chants majestueux en firent frémir les voûtes. Ainsi, au jour des solennités, lorsque le clergé, dans le chœur, les fidèles dans les nefs, unissent leurs chants, lorsque l'orgue les accompagne, la parole de saint Paul est accomplie ; l'église représente en vérité le Sauveur lui-même, implorant le pardon et la protection de Dieu.

Le catholicisme imprima une modification profonde à toutes les parties de l'art : la sculpture changea ses expressions ; la peinture lui dut cette impulsion, qui se termina à Raphaël : la musique acquit une puissance nouvelle, celle de l'harmonie, puissance fondée sur une révolution de la gamme elle-même. Enfin, l'architecture vint tout réunir dans une unité symbolique dont aucune description ne peut rendre la magnificence, description inutile, d'ailleurs, lorsque chacun de nous peut aller étudier la réalité. Il n'est personne, sans doute, qui ne se soit incliné devant l'attitude majestueuse de nos cathédrales, il n'est personne qui, sous ces voûtes immenses, au demi-jour des vitraux, ne se soit senti saisi de ce recueillement profond qui signale l'approche des choses saintes et du monde invisible. Les plus incrédules rendent témoignage de cette influence exercée sur les âmes par nos monu-

mens catholiques. Il n'est aucun d'eux qui, orsqu'il en parcourait les nefs, n'ait regretté son défaut de foi. Ces monumens sont donc des signes d'une bien haute expression, puisque, muets et vides, ils inspirent des pensées et forcent les sympathies même chez les hommes les plus étrangers aux sentimens qu'ils sont destinés à représenter. Ils sont, de plus, d'admirables instrumens de musique; la disposition des nefs et des voûtes donne au chant et à l'orgue une sonorité particulière que l'on cherche vainement à imiter ailleurs. Que serait-ce si l'on étudiait, une à une, chaque chapelle, chaque symbole peint ou sculpté; si l'on pénétrait le sens de toutes les cérémonies! Quel Français ne serait profondément ému, lorsqu'à ce verset du *Credo* : « *Et homo factus est,* » il voit tout le monde se lever, s'il savait que c'est en commémoration de l'un des grands services rendus par la France à la civilisation moderne, et que ce mouvement rappelle en même temps que nos pères se sont tous levés, il y a quatorze siècles, contre l'arianisme, et que leurs enfans sont prêts encore à remplir le même devoir. Ainsi, l'Église est pleine de souvenirs, riche de mille enseignemens, les uns, toujours pratiques, toujours pleins de vie dans lesquels les fidèles sont en même temps acteurs et spectateurs ; les autres, immobiles comme la lettre écrite et stables comme la vérité. Ce grand ensemble présente l'exemple le plus par-

fait de l'unité dans l'art. Aussi, après quatre siècles d'oubli, pendant lesquels on a vainement cherché une autre forme, voici qu'il ressaisit l'admiration des générations actuelles. Vainement, on nous a dit que l'époque, où ces monumens furent construits, était un temps de ténèbres et de barbarie, que c'étaient des œuvres grossières, bizarres, dépourvues d'harmonie ; vainement on nous avait enseigné une théorie du beau, toute de convention et toute opposée ; vainement, en un mot, on avait fait tout ce qu'il était nécessaire pour en détourner nos regards. Notre siècle a ouvert les yeux, et, quelle que fût son incrédulité, il a été frappé d'étonnement, épris d'admiration et de sympathie. La presence de ces grands monumens n'a pas été sans influence sur le mouvement religieux qui a lieu en ce moment. On a compris l'unité ; et alors on a jugé comme une époque de décadence cette renaissance tant célébrée par les écrivains et les philosophes du dix-huitième siècle. On a vu qu'elle était un retour au paganisme en toutes choses, dans les sentimens et dans les formes, aussi bien que dans les mœurs, c'est-à-dire le premier pas dans la carrière qui a eu pour terme l'anarchie où l'art se trouve aujourd'hui. On a compris enfin que l'art n'était point une affaire de délectation individuelle, mais une œuvre profondément sociale, et l'un des plus puissans moyens d'éducation et de conservation morale.

Nous n'insisterons pas davantage sur ce sujet. Les exemples que nous avons cités, et surtout celui par lequel nous avons terminé, suffisent pour prouver l'exactitude de notre définition et de notre théorie de l'art. Nous croyons avoir prouvé que l'art est l'ensemble des moyens expressifs par lesquels les sentimens humains se propagent par voie d'imitation ou de sympathie, et que le procédé pour doter une pensée artistique de cette puissance est de la revêtir d'une expression humaine, de la faire homme en un mot.

La grande influence dont l'art est doué, en mesure l'utilité sociale, et donne le secret de l'attention et des soins qu'y ont apportés tous les gouvernemens dévoués aux intérêts de l'humanité ; il est, en effet, absurde de laisser sans direction, ou sans protection, l'un des agens les plus forts et les plus universels qui nous aient été accordés. L'art est également puissant pour persuader ou le bien ou le mal : en faisant le mal, il s'affaiblit lui-même, sans doute ; il s'abâtardit ; mais il ne cesse pas de provoquer énergiquement les sympathies. C'est un art bien inférieur, bien fatal même à l'artiste qui y perd toujours son talent, que celui qui peint les voluptés et les passions individuelles ; mais c'est un art fécond encore en imitations et profondément séducteur. Or, lorsqu'il cultive les appétits charnels des hommes, lorsqu'il exalte leurs instincts

animaux, il ne fait rien moins que les rappeler à la vie des bêtes ; il fait œuvre d'égoïsme, il fortifie les penchans les plus anti-sociaux de tous, les penchans les plus séparateurs, ceux par lesquels périt tout esprit, toute intelligence, tout dévouement et toute société. L'intérêt social exige donc que cette direction de l'art soit entièrement proscrite, défendue et punie comme un crime. Or, l'intérêt social n'est autre que l'intérêt moral lui-même. Le criterium, la certitude qui doivent guider les hommes dans la pratique des arts, ne diffèrent donc pas de ceux qui doivent présider à tout autre espèce de pratique : c'est la morale. En aucun cas, en effet, il ne suffit des qualités d'expression pour décider, de prime-abord, du mérite d'une œuvre d'art ; car il est possible que les juges la trouvent supérieure, uniquement parce qu'ils n'en connaissent pas d'autre, et non pas parce qu'elle serait parfaite. En prononçant sur la question d'habileté, on peut se tromper ; mais si l'on se demande quelles sont les imitations qui en émanent, et si l'on prononce d'après le rapport que ces imitations ont avec la loi morale, il est impossible que l'on fasse erreur ; l'on aura la certitude qui est la première en toutes choses. Lors donc qu'une œuvre d'art nous est présentée, la question à résoudre d'abord est de savoir si elle est conforme à la morale ; la seconde sera de savoir si elle est bien faite. Ainsi, on réaliserait pour

les artistes, comme pour les autres hommes, la loi de liberté, qui laisse chacun maître de choisir entre le bien et le mal, et la loi sociale qui ordonne de récompenser le bien et de punir le mal.

CHAPITRE IV.

DE LA SCIENCE.

Tout sujet de l'activité humaine peut être l'objet d'une science.— Toutes les spécialités scientifiques se ressemblent en ce qu'elles ne sont que le développement d'un même principe logique dans des fins diverses.—De ce point de vue, on peut considérer la science comme étant une.— La science est une méthode.— A ce titre, la science n'est qu'un moyen du but.— Aussi elle éprouve des modifications correspondantes à celles qu'éprouve le but d'activité social.—Conséquences de cette dépendance de la science.—Devoir des savans.—Comment la science découle du but moral ou social.— La progression dans les sciences a lieu par un passage alternatif de l'hypothèse à la vérification.— De l'hypothèse.— De la vérification.—Comment elles s'engendrent.—De la question encyclopédique.— Correspondance des périodes du mouvement scientifique avec les périodes des âges logiques.

Tout sujet de l'activité humaine fournit matière à une science. Aussi, l'état scientifique doit-il être considéré comme l'une des formes générales et habituelles dont sont susceptibles les diverses constantes sociales, ou qu'elles sont toutes également destinées à acquérir par l'effet du progrès. Dans la politique, dans la guerre, dans l'industrie, dans

l'éducation, dans les beaux-arts, dans les arts et métiers, etc., il y a, aussi bien, lieu à la formation de sciences, que dans la théologie, l'astronomie, la physique, la physiologie, le droit, etc. Ces diverses spécialités diffèrent par le système de connaissances qu'elles embrassent et par la fin particulière qu'on s'y propose; mais, elles se ressemblent toutes en ce qu'elles ne se composent pas seulement, ainsi que l'affirme la définition vulgaire dont nous avons fait précédemment justice, d'une pure connaissance. Elles ont, au contraire, toujours et uniformément, pour but, une prévoyance appropriée à l'espèce de faits dont on s'y occupe. Par suite, elles ne sont autre chose qu'un même principe logique développé sur des sujets différens, et appliqué à des usages divers. Cette unité générique permet d'établir un même système de considérations applicables à toutes les variétés des sciences, ou, en d'autres termes, de faire abstraction des sciences, pour ne considérer que la science en elle-même.

La science n'est point la même chose que le raisonnement, elle en est le produit; et, lorsqu'elle est produite, elle en devient la base la plus importante, si ce n'est l'unique. En un mot, la science est au raisonnement, ce que tout instrument est à une faculté quelconque. La science, envisagée comme produit ou comme résultat, représente, en

réalité, la somme des raisonnemens opérés, et, par suite, elle constitue comme un raisonnement préparé à l'avance pour toutes les éventualités. D'un autre côté, considérée comme base des raisonnemens à opérer, elle constitue une méthode.

La science, en effet, au point de vue abstrait le plus élevé de la fonction, n'est jamais rien de plus qu'une méthode. Car, qu'est-ce que prévoir en définitive? C'est posséder une méthode. Il y a loin de là sans doute aux procédés simples, mais véritablement universels, que l'on enseigne, dans la logique, sous ce dernier nom. Cependant, si l'on veut y regarder avec attention, on reconnaîtra que le but seul diffère, tandis que la fonction est la même. Les procédés logiques sont destinés à conduire le raisonnement d'une manière seulement générale et le plus sûrement possible, à des conclusions ou à des résultats connus ou inconnus. Les procédés de prévoyance ont une fin analogue; seulement la destination en est complètement spéciale, et le résultat cherché est toujours connu et désiré; en sorte que l'unique dissemblance qui existe entre la science considérée comme méthode et tout autre moyen logique, consiste seulement en ceci, qu'elle forme une méthode spécialisée d'une telle manière que l'on soit toujours certain des conséquences lorsqu'on en fait usage. Mais, quant à la fonction, elle est entièrement semblable.

Or, toute méthode n'est qu'un moyen vers le but. Par suite, toute méthode découle du but et varie selon celui-ci. En effet, dans ce qui forme la matière ou l'objet d'une science, il y a, outre tous les phénomènes qui peuvent tomber sous les sens lorsqu'ils sont attentifs, c'est-à-dire outre les faits naturels ou factices, outre les coordinations naturelles dont elle se compose, l'usage que l'homme veut faire de toutes ces choses, et le point de vue d'où il les envisage. De là, la recherche et l'étude de rapports particuliers qui changent complètement l'aspect de la science et les propriétés du moyen. C'est ainsi que les nécessités de la prévoyance et la direction des études étant modifiées selon le but, il arrive forcément que la méthode ou la science est elle-même modifiée d'une manière proportionnée. Au reste, lorsqu'on tient compte, ainsi qu'on doit le faire, de la définition même de la science (qui est d'avoir pour but de prévoir), lorsque, de cette considération, on tire les inductions nécessaires pour résoudre la question qui nous occupe dans ce paragraphe, on trouve que, par cette définition même, la science n'est rien de plus qu'un moyen pour atteindre une fin déterminée. Nous ne connaissons pas de spécialité dont, à y bien regarder, ce ne soit le caractère fondamental, la virtualité première et l'utilité pratique. Il est donc tout simple, nous le répétons,

que la science change avec le principe dont elle est le moyen, c'est-à-dire avec le but d'activité social qui engendre, coordonne, et dirige tous les modes de la vie productrice des hommes.

De là, la déduction et la preuve théorique de deux affirmations importantes comme connaissances et comme pratiques, savoir : 1° que la science travaille dans un but qui est placé en dehors de la science elle-même ; et 2° que toute science découle de la révélation morale, ou est modifiée par elle. Nous allons nous occuper de l'examen de ces deux propositions autant qu'il est nécessaire dans la destination spéciale de cet ouvrage. Je commence par la première.

Nous avons déjà montré que la science ne pouvait être le produit d'un prétendu instinct de connaître; elle n'est donc point créée dans l'intérêt d'une pure délectation intellectuelle; mais dans une fin pratique. L'histoire nous apprend que cette fin est l'unique et véritable cause de l'avancement qu'elle a reçu dans tous les temps. Aussi, toute science qui n'est pas *active*, selon l'énergique expression de Bacon, toute science qui ne se propose pas un but, qui ne conclut pas à donner aux hommes une faculté usuelle ou progressive, et qui, en un mot, ne va pas à une démonstration ou à une pratique, est une science morte, ou plutôt est indigne de ce nom. En outre, de ce que le but de la

science est placé en dehors d'elle-même, il s'en suit que le véritable savant est, comme tous les autres hommes, soumis à la morale du dévouement. Plus que tous les autres, il doit bien connaître le principe du mouvement social ; plus que tous les autres, il doit être instruit et convaincu de la doctrine du but social, ou des tendances de l'époque où il vit ; c'est là en effet où il doit puiser ses plans, ses hypothèses, sa conclusion et son *criterium*. Cette conséquence est si vraie, que tous les plus grands hommes dont l'histoire de la science fasse mention, tous les génies inventeurs, ont été, aussi bien dans les époques organiques que dans les époques critiques, ceux qui croyaient avec le plus de foi et de savoir aux tendances et au principe fondamental du mouvement social dans lequel ils vivaient. Tels étaient, dans les temps modernes, Copernic, Kepler, Descartes et Newton. Tels étaient, dans une époque critique des temps anciens, Thalès de Milet, Pythagore et Aristote.

Pour apercevoir comment la vérité, dans l'ordre même des phénomènes de la nature, est d'autant plus voisine des hommes, qu'ils sont placés d'avantage au point de vue de la loi qui conduit les sociétés humaines, il suffit de se rappeler que l'espèce humaine est fonction de ce monde, et que la loi de sa fonction est nécessairement en conformité avec les lois qui réglent l'ordre universel. De

toutes ces lois, c'est la seule qui puisse nous être parfaitement connue, parfaitement démontrée et affirmée par l'expérience, car, si elle était fausse, l'humanité eût été par elle conduite à la mort. Or, d'après ces préliminaires, il est tout simple que l'on soit d'autant plus près de la vérité, que l'on est moins ignorant de la véritable formule de cette loi sociale, ou du véritable but de l'humanité. Car, connaître la loi d'une des fonctions de l'univers, c'est posséder un premier élément ou une première base scientifique. C'est aussi, pour ce motif, que les découvertes, qui ont lieu dans les époques organiques, sont bien plus nombreuses, bien plus générales, bien plus importantes, que celles qui sont produites dans les époques critiques. Ce fait est un de ceux que l'histoire, mieux faite qu'elle ne l'a encore été, démontrera un jour. Elle fera voir, en même temps, que la richesse des époques critiques consiste surtout soit en des modifications apportées dans les caractères des théories antérieurement établies, les théories restant d'ailleurs fondamentalement les mêmes, soit en une multiplication des détails opérée également sur des données précédemment établies. En un mot, la fécondité de ces dernières époques est proportionnée à la connaissance que l'on y a conservé du but d'activité primitif. L'histoire des sciences en Grèce, comparée à l'histoire des sciences de l'Asie méridionale, nous

offre un exemple remarquable de ce phénomène. Citons un exemple. Thalès de Milet, que l'on regarde comme le chef de la science grecque, Thalès de Milet apporte cette idée générale que, dans le monde, les seuls êtres doués du mouvement spontané, sont les hommes, les animaux et l'ambre. C'était un principe scientifique d'une portée considérable chez un peuple qui croyait que tout phénomène était produit par une intelligence douée de volonté. Thalès de Milet avait-il trouvé de lui-même ce principe par excès d'incrédulité envers le paganisme; l'avait-il emprunté à l'Asie moyenne, comme c'est chose probable? C'est une question que nous n'avons pas à examiner en ce lieu. Mais, que fait la science après lui : elle doue la nature, de qualités élémentaires qui, selon l'heureuse expression d'Empédocle, s'approchent par amitié et se repoussent par inimitié. Ainsi, la doctrine des intelligences est convertie en celle de qualités élémentaires inintelligentes. C'est une modification dans le caractère et non dans la théorie fondamentale: Il y a loin de là au système sorti du christianisme sur le même sujet. Maintenant on dit que ce sont des *lois* qui gouvernent les choses. La recherche des *lois* (*Jussus Dei*, selon l'heureuse expression de Van-Helmont), a remplacé dans la science la recherche des qualités. Mais revenons à notre sujet.

La seconde proposition que nous avons à démon-

trer, est que la science découle du but d'activité initial, ou du but moral proposé à la société humaine. Nous ne nous étendrons pas sur cette question autant qu'elle le comporterait peut-être. Nous en avons longuement traité ailleurs (1). Nous ne nous occuperons ici que de ce qui est relatif au but de cet ouvrage.

Pour acquérir, facilement et rapidement, l'idée de la manière dont un but d'activité engendre les sciences, il faut, par hypothèse, faire abstraction de toutes les connaissances déjà acquises au moment où il est proposé, ou se reporter, par la pensée, à celui qui fut donné à la première société humaine. C'est aussi ce que nous allons faire, nous réservant seulement de parler des choses les plus générales, et de prendre nos exemples là où ils nous sembleront les plus significatifs ou les plus authentiques.

En commençant l'étude des générations qui sont produites par le but d'activité commun, il nous semble que la plus générale de ces générations, au point de vue scientifique, consiste dans le principe de distinction, de différence et de définition qui en émane. En effet, sans ce principe, c'est-à-dire si l'homme ne savait, dès le début, soit distin-

(1) Voyez mon *Introduction à l'étude des Sciences*. Paris, 1839, chez Perisse; et mon Traité de philosophie, tom. 2.

guer, soit différencier, soit définir, opérations qui fondamentalement sont cependant identiques, l'homme ne pourrait ni distinguer, ni reconnaître le moindre phénomène; il n'y aurait pas de science possible. Or, ce principe ressort de la morale de trois manières : d'abord, la morale, en particularisant les actions permises et défendues, en donnant en quelque sorte la science du bien et du mal, affirme un certain nombre d'existences différentes; ensuite, dans le mode même de cette affirmation, elle fournit l'exemple et produit l'habitude de distinguer les êtres et les choses par l'opposition des propriétés, en un mot, de définir l'affirmation par la négation, et réciproquement; enfin, elle porte l'attention sur le fait des différences et des oppositions qui, en toutes choses, aux yeux de l'homme, représentent les deux affirmations fondamentales et contraires de bien et de mal, de oui et de non. Or, personne n'ignore que, sans cette attention *à priori* qu'inspire aux hommes le sentiment d'un but, les phénomènes passeraient sous leurs sens sans les toucher. Tout le monde sait que, grâce à une attention inspirée par la pure théorie, il est arrivé aux modernes de reconnaître des phénomènes, qui, quoiqu'en apparence, évidens et grossiers, avaient, cependant, frappé les yeux des hommes, pendant des milliers d'années, sans être aperçus. Ainsi, la première fécondité d'un but d'activité con-

siste à produire un certain système de distinction et une certaine espèce d'attention ou d'action spirituelle. Ce point de départ logique est, en effet, le le lieu sur lequel se montre la première influence de tout grand but d'activité nouveau.

Il est un second produit direct, et qu'on ne nous contestera pas, d'un but d'activité commun : c'est la théologie. Il suffit d'ouvrir un ouvrage consacré à cette science, pour reconnaître qu'elle est déduite de l'enseignement révélé, et comment elle en est déduite. Or, la théologie a la plus haute influence sur les sciences sociales, philosophiques et naturelles : sur les sciences sociales, en étudiant la catégorie des devoirs et des droits, des culpabilités et des mérites, ainsi que des peines et des récompenses; sur les sciences philosophiques, en fondant l'ontologie, et, par suite, en posant la question de tous les problèmes qui s'y rattachent; et enfin sur les sciences naturelles, en traitant de Dieu et de la création. Nous ne donnerons point d'exemples des deux premières influences ; elles sont trop évidentes pour que personne les ignore ; mais nous en citerons un de la troisième ; nous le choisissons dans la doctrine brahmanique primitive. La théologie indienne disait que tous les êtres, vivant sur la terre, étaient des anges déchus qui y expiaient une faute commise dans le ciel. Elle ajoutait que la sphère terrestre avait été créée dans le but même de cette expiation et pour

en être le lieu ; le soleil, la lune, etc., ainsi que les intelligences qui les dirigeaient avaient été formées pour éclairer le monde, et servir d'intermédiaires entre le ciel et la terre. Les savans imaginèrent un système astronomique, qui est la calque si parfaite de cette doctrine théologique, qu'il est impossible de ne pas le considérer comme en étant une conséquence. Ils établirent que la terre était immobile au milieu du monde créé, et que tous les autres corps célestes tournaient autour. Il était, en effet, conforme à la logique, qu'ils accordassent la place principale, la place centrale et, en quelque sorte, le rôle de pivot, au corps pour lequel tous les autres avaient été formés. Ce système passa, avec d'autres parties de la science indienne, parmi les Grecs. Elle fut acceptée par eux, quoiqu'ils en ignorassent l'origine ; mais le préjugé resta si fort qu'en vain quelques astronomes émirent l'opinion d'une possibilité contraire ; leurs avertissemens furent rejetés comme des paradoxes ou des hypothèses sans fondement. Le temps n'était pas encore arrivé où l'homme aurait appris et reconnu que lui-même, ainsi que la terre qui le porte, n'étaient que des fonctions de l'ensemble universel. Au reste, si ce n'était pas ici chose inopportune et inutile, si un seul exemple ne suffisait pas, nous pourrions montrer l'influence de la théologie indienne jusque dans la physiologie, jusque dans la doc-

trine des élémens ou la chimie de ces anciens temps.

Le but d'activité, en réglementant nos rapports avec Dieu, engendre le culte, et par là engendre l'art et la science qui y est relative. En réglant nos rapports avec nos semblables, il engendre les diverses constantes sociales, et par suite la science appropriée à chacune d'elles. En réglant nos rapports avec nous-mêmes, il donne les premiers principes d'une physiologie et d'une hygiène qui lui sont conformes. Dans notre civilisation moderne, cette physiologie et cette hygiène ne sont point, cependant, encore faites ; elles en sont à peine aux prodrômes. Au reste, si l'on tient compte de l'expérience du passé, on reconnaît que le temps n'est pas encore venu. Enfin, le but d'activité, en réglementant nos rapports avec le monde brut, exerce une influence immédiate et puissante sur la direction des sciences naturelles. Ainsi, par exemple, lorsque les hommes croyaient que chaque phénomène était mu par une intelligence, ils ne pouvaient penser à autre chose qu'à fléchir cet être puissant par des prières, ou à invoquer contre lui l'intervention d'une divinité supérieure ; mais jamais à opposer l'art au phénomène. Or, cette pensée a été non-seulement possible, mais inspirée à la science, du moment où il a été enseigné que ce monde était brut et inintelligent, et qu'enfin, il nous avait été donné en propriété et en domaine pour l'adminis-

trer et en user de toutes manières. C'est ainsi que lorsque l'on veut étudier la partie scientifique d'une révélation morale, on la trouve partout présente, partout agissante, et partout d'une incontestable fécondité.

Nous avons maintenant à traiter de ce qui est relatif à l'avancement des sciences, à rechercher par quels procédés le progrès s'y opère, comment les richesses acquises se conservent, et quel rapport existe entre les états scientifiques et les diverses périodes du mouvement logique. Nous ne nous occuperons, dans cet examen, que des solutions les plus générales.

En considérant la question de l'avancement dans les sciences d'une manière seulement générale, il suffit de dire que le progrès s'y opère par un passage alternatif de l'hypothèse à la vérification, et de décrire quelques-unes des circonstances de ce mouvement. Or, qu'est-ce que l'hypothèse et la vérification?

L'hypothèse n'est jamais autre chose que l'affirmation d'une conviction, d'un désir ou d'une espérance sur un terrain scientifique quelconque. Cette affirmation entraîne nécessairement l'idée d'un rapport d'une certaine espèce, dans un certain ordre de faits. Par exemple, dans la société primitive, lorsque nulle science n'existait encore, on peut se représenter l'hypothèse comme étant,

soit la simple affirmation de quelque partie de l'enseignement donné, soit de quelque désir ou de quelque espérance qui en ressortait immédiatement. Mais lorsqu'il existe déjà une science faite, l'hypothèse, sans changer de nature, change d'aspect ; l'origine en est moins évidente ; elle ne paraît pas sortir aussi immédiatement du but d'activité général ; elle s'en présente comme une induction plus ou moins indirecte. Ainsi, lorsque Descartes affirma qu'il n'y avait dans l'univers créé, l'homme étant mis à part, que de la matière et du mouvement, peu de personnes, sans doute, s'aperçurent que, dans cette hypothèse, il y eut quelque chose qui vint du sentiment chrétien. Cependant, que faisait par là ce grand inventeur? Si ce n'est affirmer plusieurs rapports qui ressortent du christianisme, savoir que l'homme diffère essentiellement de toute la création, qu'il y est entièrement libre, et qu'il n'a de comptes à rendre qu'à Dieu seul, toutes choses qui ne peuvent être démontrées scientifiquement, à moins qu'il ne soit prouvé de la même manière, que le monde n'a lui-même ni intelligence, ni volonté, ni responsabilité. L'hypothèse de Descartes est certainement incomplète ; mais, quoique imparfaite, elle n'en est pas moins une des tentatives les plus vigoureuses qui aient été opérées pour établir au sein des sciences naturelles un point de vue, et par suite un système de

coordination en conformité avec les tendances de la civilisation moderne.

Lorsque l'hypothèse est formulée, le travail de vérification commence aussitôt. Précisément parce que l'hypothèse est faite dans un but ou exprime quelque chose qui est en rapport avec le but d'activité social, la pratique commence aussitôt, et cette pratique est une vérification. Autre, sans doute, est la pratique en philosophie, en politique, dans les sciences naturelles et dans les arts ; mais, partout, elle se ressemble en ceci qu'elle consiste en une application qui s'adresse à des choses ou à des existences qui sont indépendantes de notre volonté, que nos théories peuvent prévoir, mais non pas changer. Cette pratique vérificatrice procède par deux voies corrélatives, mais qui sont successivement suivies, voies que l'on a appelées synthèse et analyse. On procède d'abord synthétiquement. Ce premier travail consiste à déduire de l'hypothèse toutes les conséquences qui y sont contenues, et à mettre successivement ces conséquences en pratique, c'est-à-dire au contact des choses auxquelles elles se rapportent. Si les rapports se trouvent tels qu'ils avaient été prévus, si les rapports qui avaient été devinés se trouvent exister, il est évident que l'hypothèse est vraie. Si, au contraire, l'exactitude n'est qu'approximative, l'hypothèse est prouvée incomplète. Quoi qu'il en soit, l'œuvre de la syn-

thèse étant terminée, celle de l'analyse commence. Dans celle-ci, chaque chose spéciale est étudiée en elle-même et dans la relation qu'elle offre avec l'hypothèse primitive, de manière à en montrer de nouveau soit la fécondité, soit les imperfections; de cette manière, une hypothèse devient une cause d'activité qui engendre une multitude de faits antérieurement inconnus, et d'où résulte la formation d'une matière scientifique considérable.

Dans le cours de ce travail, il arrive toujours que l'hypothèse primitive est modifiée plusieurs fois, jusqu'au moment où on l'abandonne enfin comme décidément insuffisante. Alors, on voit apparaître une période d'analyse où l'on ne fait que répéter les œuvres déjà faites et épuiser la fécondité des théories secondaires, jusqu'au moment où l'invention d'une hypothèse nouvelle vient donner un nouveau mouvement de découvertes et d'innovations.

Les hypothèses, sur quelque sujet que ce soit et quelque larges qu'elles soient, sont nécessairement toujours incomplètes, et par suite elles ne constituent jamais que des approximations. Cette imperfection est d'abord une conséquence naturelle de la condition finie, propre à l'espèce humaine; en outre, elle résulte de la manière même dont nous procédons. Nous ne sommes, en effet, dans une relation assurée avec le monde, qu'au

seul point de vue qui fait de nous des êtres sociaux; et, à ce point de vue, notre vue ne va jamais au-delà de ce que nous sommes actuellement capables d'en déduire, quant à l'organisation de notre société ; en d'autres termes, nous apercevons seulement certaines possibilités ; mais nous sommes loin d'avoir connaissance de toutes. Notre science, même dans l'ordre naturel, est enfermée dans les mêmes limites ; notre regard ne dépasse point les bornes où nous enferme notre condition sociale actuelle. Or, de cette limitation imposée à la science et à l'hypothèse, il résulte que les sciences sont progressives comme la civilisation ; il résulte que l'on peut ranger les hypothèses en série et déduire, dans chaque série, des prévoyances en rapport avec celles que nous établissons dans les séries de toutes les autres constantes sociales.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que l'hypothèse vraie n'est point l'effet de l'arbitraire ou du caprice. Sans doute on peut poser, en toutes circonstances, des hypothèses fausses ; mais celles-là n'ont aucune chance même d'être admises à un commencement de vérification ; et, encore dans celles-là quelque inopportunes, quelque absurdes même qu'elles soient, il est à remarquer qu'il y a toujours une certaine empreinte du caractère de la civilisation où elles ont été imaginées ; elles offrent, en quelque sorte, la parodie de quelqu'un

des problèmes posés par celle-ci. Quant à l'hypothèse vraie, elle ne vient jamais que lorsqu'elle est appelée, c'est-à-dire, à la fin de ces temps d'analyse dont nous avons parlé tout-à-l'heure, lorsque la formule précédente étant reconnue insuffisante, la science se borne, en quelque sorte, à faire l'inventaire des matériaux acquis. Alors, le problème est pendant; la question est posée. Ainsi, la vérification est engendrée de l'hypothèse; elle commence par démontrer l'appropriation de cette hypothèse; puis atteignant les limites de l'action de celle-ci, elle prouve d'abord qu'elle est insuffisante, et enfin, elle pose pour résultat la question à résoudre par une nouvelle hypothèse. Lorsque cette dernière a paru, elle engendre encore un mouvement semblable qui se termine de la même manière. Par l'effet de cette alternative, la science est incessamment active; elle est toujours occupée à vérifier une formule ou à en chercher une nouvelle; elle avance et croit toujours et ne se ressemble jamais, si ce n'est dans le but qui en offre la définition.

Il est une dernière et importante remarque sur les caractères de ce mouvement alternatif, dont nous ne devons pas manquer de faire mention. L'hypothèse est toujours l'œuvre d'un seul inventeur; ainsi, elle n'occupe jamais, dans l'histoire de l'humanité, plus que la durée de la vie d'un seul homme. Au contraire, la vérification est toujours

l'œuvre de plusieurs ; c'est le travail ordinaire dont sont occupés les savans aussi bien que les praticiens. La vérification occupe donc, le plus souvent, des espaces séculaires. Ainsi, aujourd'hui, dans les sciences naturelles, on n'a pas encore épuisé l'hypothèse de Descartes. Mais ce fait, que la vérification est l'œuvre de tous, pendant que l'invention est l'œuvre d'un seul, est une des circonstances les plus favorables à la certitude de la science ; car c'est le fait qui laisse le moins d'ouverture soit aux idées préconçues, soit au mensonge ou à toute autre espèce d'usurpation de la vérité. Une idée nouvelle a toujours contre elle tout ce qui peut lui nuire, c'est-à-dire l'habitude et le préjugé ; elle ne peut en triompher qu'en apportant une réelle utilité.

L'hypothèse, quoique n'étant originellement que l'affirmation d'une conviction ou d'un désir, se traduit néanmoins sous forme concrète, en une formule représentative des rapports que nous apercevons ou que nous voulons établir dans une classe quelconque de faits. Elle est un signe par lequel nous exprimons un ordre tout entier de relations. Par suite, toute formule nouvelle d'une hypothèse vraie, comprend l'ensemble des connaissances acquises et résume tout ce que les formules antérieures avaient elles-mêmes successivement résumé. Ainsi, elle devient un signe à l'aide duquel les connaissances scientifiques sont recueillies, concentrées et rendues

facilement transmissibles et conservables. Une formule vraie a, en effet, cette propriété : qu'on peut en déduire logiquement tous les faits qu'elle a été destinée à coordonner. Ainsi, lorsqu'on disait que la science consistait dans la connaissance des faits, on se trompait. Si tel était l'unique élément de la connaissance scientifique, cette connaissance serait au-dessus de nos forces ; le nombre de faits est, en effet, si considérable que nulle mémoire humaine ne pourrait les retenir. Mais, à l'aide des théories qui les résument, des formules qui les comprennent, on peut, par le moyen d'un seul signe, en posséder des milliers. Sans ces procédés de concentration, donnés à notre intelligence, la science n'existerait pas plus pour l'homme, qu'elle n'existe pour les bêtes. Il y avait donc un bien profond aveuglement chez les écrivains du dernier siècle, qui faisaient une si vive guerre à l'esprit de théorie et de système, et qui plaçaient la science dans l'unique connaissance des faits !

D'après ce qui précède, on voit que, dans les sciences, la conservation s'opère par les mêmes moyens que l'avancement. Cette remarque ne s'applique pas seulement aux procédés que nous venons d'examiner; elle peut encore être faite à l'égard d'un procédé dont nous allons parler, mais dont nous ne dirons ici que quelques mots, attendu qu'il en sera longuement traité dans notre second volume.

Toutes les parties de la science, ou, en d'autres termes, toutes les spécialités scientifiques, ont entre elles des relations étroites de dépendance. Ces relations sont nécessaires ; car, chaque science ayant pour but une prévoyance appliquable à un système particulier quelconque du système universel, c'est-à-dire d'un ensemble où toutes choses sont coordonnées harmoniquement et au point de vue de l'unité de résultat, chaque science présente forcément l'indication du rapport qui unit à l'ensemble la portion de phénomène qui en forme la matière. Cette espèce de rapport qui joint chaque spécialité à toutes les autres, a reçu le nom de rapport encyclopédique. Nous montrerons, dans notre second volume, quelles sont les conditions d'une véritable encyclopédie et quelles en sont les propriétés, soit quant à l'avancement scientifique, soit quant à la conservation. En ce moment, nous nous bornerons à en indiquer quelques conséquences qui regardent plus particulièrement le sujet de ce chapitre. De ce que chaque spécialité est, par le fait des relations encyclopédiques, en rapport avec plusieurs autres, il en résulte qu'il règne entre elles un certain ordre nécessaire de subordination et de dépendance. Par suite, il est impossible qu'un progrès s'opère dans certaines branches, avant qu'il ait été produit dans quelques autres qui les dominent. Par suite, il est également impossible qu'un

progrès opéré dans les branches supérieures ne se propage pas dans les branches subordonnées. Par suite, encore, la vérification opérée dans une partie retourne sur toutes les autres. En un mot, la dépendance, qui se montre dans les relations encyclopédiques, se manifeste également dans les progressions. Ces circonstances constituent de nouvelles conditions qu'il faut ajouter à celles dont nous avons précédemment parlé, conditions en vertu desquelles le terrain et le moment des hypothèses sont rigoureusement limités; conditions en vertu desquelles une invention, du moment où elle est démontrée, et une vérification, du moment où elle est achevée, exercent une influence qui se fait sentir sur tout l'ensemble scientifique. C'est aussi en vertu de cette extrême dépendance et en quelque sorte de cette solidarité étroite qui unit toutes les spécialités, que l'on peut dire, en parfaite vérité, qu'il y a, non seulement des sciences, mais une science. C'est enfin dans le mouvement de ces relations que se montrent les tendances scientifiques proprement dites; c'est là qu'il faut aller chercher le secret des lieux où apparaîtront les futures hypothèses.

Outre les diverses circonstances, dont nous venons de terminer l'examen, et dont on doit principalement s'occuper lorsqu'on étudie le mouvement progressif de la science envisagée isolément, il en est d'autres qui placent ce mouvement sous l'in-

fluence du mouvement social, et y impriment des caractères correspondans à ceux des diverses périodes de l'âge logique. On comprend sans peine quelle est l'espèce de rapports qui met la marche scientifique sous la dépendance des révolutions sociales ; car, du moment où il est reçu que la science est une méthode, ou que la science a pour but de prévoir, il est prouvé que les besoins de prévoyance la gouvernent comme moyen, et que les buts la déterminent comme méthode. Par suite, il est démontré que chaque système de besoin, comme chaque système de but, qui se montre dans la société, doit produire une modification correspondante dans l'état scientifique. Ainsi se trouve expliquée la succession des caractères généraux que la science revêt dans la durée d'un âge logique.

Le mouvement scientifique, dans la durée d'un âge logique, présente trois périodes correspondantes aux trois grandes périodes qui divisent chacun de ces âges. Nous appellerons la première théologique, la seconde métaphysique ou ontologique, et la troisième pratique ou positive selon le langage moderne. Nous n'entendons pas, par ces noms, exprimer qu'il n'y ait dans chaque période qu'une seule espèce de science ; nous voulons désigner seulement le caractère général que présente l'activité sientifique propre à chacune d'elle. En effet, il n'existe point dans la science de spécialité qui

puisse, en aucun temps, être complètement négligée par l'humanité; elles lui sont toutes également nécessaires. Mais elle les poursuit d'un point de vue particulier qui est en rapport avec celui qui la préoccupe dans son œuvre la plus importante et la plus générale, dans l'œuvre sociale. Ainsi, lorsqu'elle travaille à fonder, à démontrer et à faire accepter son but d'activité, c'est la théologie qui prédomine; et par cela seul que celle-ci forme alors la spécialité qui est mise le plus fréquemment en usage, qui est le plus souvent invoquée dans la pratique des choses sociales, qui est, en un mot, la plus appropriée aux œuvres qu'il s'agit d'opérer, il ne peut manquer d'arriver qu'elle ne s'empare de toutes les intelligences, que, par suite, elle ne se fasse jour dans toutes les branches de la science, et qu'elle ne les remplisse de son esprit. Cette prédominance a, au reste, un effet scientifique utile: si la science n'est pas encore engendrée, la théologie en jette les premières bases; si, au contraire, il existe déjà des matériaux nombreux légués par les âges antérieurs, la théologie vient y apporter de nouveaux points de vue, et poser la thèse des modifications, des additions et des perfectionnemens futurs. Dans cette période, la science n'est régulièrement cultivée que par le corps sacerdotal. Dans la seconde période, c'est-à-dire lorsque l'humanité s'occupe à poser la thèse de la société civile future,

puis la discute, la vérifie, et enfin prend parti pour ou contre le plan proposé, la science change de caractère, et la théologie n'a plus une importance aussi universelle. Ce sont, alors, les questions secondes qui préoccupent le plus les esprits, et qui jouent le plus grand rôle; il ne s'agit plus de déduire les principes seconds, du point de vue général et universel; ces principes sont posés : il s'agit de les démontrer, de les vérifier et de les appliquer. En un mot, la métaphysique, l'ontologie, la dialectique, sont à l'ordre du jour et règnent par toute la science. Alors, si l'on a conservé souvenir de connaissances analogues, ayant appartenu à un âge antérieur, ces connaissances sont remises en lumière et en discussion. Il faut que l'ontologie nouvelle efface l'ontologie ancienne ou en absorbe tout ce qui ne lui est pas opposé, tout ce qui mérite de n'être pas oublié. Cette période est celle où l'on voit paraître les grandes écoles scientifiques, c'est celle où l'on voit la science sortir successivement du temple. Lorsque la période approche de sa fin, elle est signalée par de nombreuses découvertes, qui, lorsqu'il y a eu dissolution du centre social et religieux primitif, revêtent, de plus en plus et en même temps, les formes critiques et analytiques. Les sciences naturelles acquièrent alors une importance supérieure à toutes autres. Mais, il se manifeste alors un phénomène remarquable; c'est que, quelque soit l'oubli

où l'on ait mis la théologie, toutes les découvertes nouvelles sont en conformité avec l'esprit qui en découlait et avec les problèmes qu'elle avait posés. Les conséquences, qu'elle avait posées ontologiquement, ont triomphé de tous les obstacles. Ainsi, souvent sans le savoir, la période, qui succède, recueille une richesse qui lui vient toute entière de la doctrine religieuse, par laquelle l'âge logique a commencé. Quant à la troisième période, elle a, comme nous avons dit, le caractère pratique ; en effet, la prédominance appartient alors aux sciences qui touchent cette pratique.

L'histoire nous offre plusieurs exemples des phénomènes scientifiques que nous venons de décrire d'une manière abstraite, ainsi que des correspondances que nous avons indiquées. Mais, l'espace nous permet d'autant moins de les citer, que la nature du sujet exigerait de plus longues explications. Nous terminerons donc ce chapitre en renvoyant, pour les détails, à notre second volume, à notre traité de philosophie et enfin à l'ouvrage spécial que nous avons publié sur ce sujet.

CHAPITRE V.

DU TRAVAIL MATÉRIEL ET DE L'ACTION CONSERVATRICE.

Dans toute action humaine, il y a un côté matériel.—Nécessité de la matérialisation.— Toute œuvre de matérialisation est conservatrice.— La conservation présente deux aspects; le point de vue social, et le point de vue individuel.—De la conservation sociale.— Deux ordres d'institutions, les unes relatives à la durée, les autres à l'actualité.— L'ordre de subordination hiérarchique dans l'actualité est le même que l'ordre de génération dans la durée.—De la conservation individuelle.—Tout individu est une fonction sociale.— De là, l'origine du devoir et du droit individuel.— De la production, de l'élection et de la population. —De la participation de l'individu aux produits sociaux.—De l'échange et du salaire.— L'économie politique est la science qui s'occupe de ces questions.— Deux écoles économiques, l'école française et l'école anglaise. —Prédominance de la dernière école; résultats fâcheux de cette prédominance.— L'économie politique devrait être la science de la conservation sociale et individuelle.—Avantages de cette définition.— Démonstration de la définition par l'étude du but du travail, de la division, et des instrumens du travail.—Motifs de l'erreur des économistes.

Il y a, dans toute espèce de mode d'activité humaine, un côté matériel qui tient à la nature de l'homme et à celle du milieu dans lequel il est ap-

pelé à agir. Par suite, toute espèce d'action conclut par une œuvre de matérialisation. C'est ce qui forme le caractère principal de la dernière des opérations de la successivité humaine, ou de la pratique. Il n'existe pas de mot, dans notre langue, pour désigner nettement cette forme d'activité qui constitue la conclusion et la fin en toutes choses. Dans notre première édition, nous l'avions appelé du nom de *motricité*. En effet, au point de vue le plus général, comme au point de vue le plus spécial, c'est par le mouvement que se manifeste l'activité humaine ; c'est par le mouvement que se transmettent et s'appliquent les doctrines ; c'est par le mouvement que s'opèrent les vérifications ; c'est par le mouvement que les choses spirituelles sont matérialisées, que la nature physique est modifiée, que les communications s'établissent de l'homme à l'homme, et de l'homme aux choses, etc. ; sans mouvement, en un mot, toutes choses seraient comme mortes. En effet, supprimez par la pensée cette puissance de motricité, et vous trouverez que l'homme n'aurait pas même conscience de ce qui se passe dans son for intérieur. Nous sommes tous, dans cette vie terrestre, soumis à cette condition, que rien n'existe devant notre âme, rien n'existe dans la pensée, ni sensation, ni sentiment, ni désir, ni volonté, ni idée, s'il n'est fait signe. Nous ne possédons rien intellectuellement que des signes,

ou, en d'autres termes, rien n'est pour nous, conservable dans la mémoire, ni à l'usage du raisonnement et de l'intelligence, s'il n'existe comme signe. Or, le signe est la première matérialisation de la pensée; il est le premier effet de l'application de notre faculté motrice sur notre organisme intérieur. Arrangement admirable duquel il résulte que l'homme ne peut rien acquérir pour lui-même intellectuellement, à moins de l'avoir rendu transmissible et communicable à ses semblables !

L'œuvre de matérialisation étant, ainsi que nous venons de le voir, même en ce qu'il y a de plus humain, une nécessité finale du mode d'activité qui ressort de notre vie terrestre, la question de la matérialisation doit être l'objet d'un examen dans un ouvrage du genre de celui-ci.

Toute œuvre de motricité ou de matérialisation est nécessairement conservatrice. En effet, ce qui peut attenter, au plus haut point, à la conservation des doctrines, c'est le défaut de transmission et de matérialisation. S'il n'existait point d'institution pour les maintenir incessamment vivantes, elles mourraient avec les individus qui les ont acquises les premiers. D'un autre côté, ce qui menace, au plus haut degré, la conservation des sociétés, c'est l'égoïsme de leurs propres membres, c'est l'antagonisme des sociétés voisines. De là, la nécessité d'institutions de résistance de diverses sortes douées de

forces matérielles. Enfin, ce qui attaque la conservation des individus, ce sont certaines conditions d'existence physique auxquelles on ne peut satisfaire que par des moyens également physiques. Ainsi, l'œuvre de matérialisation peut être étudiée au point de vue de la conservation, et ce point de vue en constitue la généralité. Or, la conservation présente deux aspects principaux, l'aspect social et l'aspect individuel. Nous allons parcourir rapidement ces deux questions.

De la conservation sociale.—En exposant la loi de la succession propre à un âge logique, nous avons exposé, en réalité, les lois de la conservation sociale. Nous allons cependant revenir sur ce sujet, afin de faire comprendre comment le mouvement progressif est une œuvre de matérialisation.

La conservation sociale peut être envisagée quant à la durée, ou, quant à l'actualité. Par durée, nous entendons la succession de siècles qui est donnée, à l'activité d'un but commun, pour atteindre la réalisation complète. Par actualité, nous entendons chacun des momens particuliers de la durée, momens que l'on peut envisager séparément.

Or, la vie d'une société suppose deux ordres d'institutions : celles relatives à l'actualité, et celles relatives à la durée ; les unes qui comprennent, en quelque sorte, l'organisation en profondeur, et les autres qui se rapportent à l'activité dans la suc-

cession des siècles. Pour satisfaire à ces deux conditions de conservation, il faut un appareil de résistance sociale, destiné à agir dans le temps, et de plus un mode de transmission autant de la doctrine du but social, que des instrumens mêmes de résistance.

Ainsi, voilà retrouvées, dans le fait social, les conditions mêmes du fait individuel : la société, comme un homme, n'existe qu'à condition que l'acte spirituel, déposé dans son sein, soit fait signe ou matérialisé et rendu transmissible.

Une doctrine n'est matérialisée et faite signe, que du moment où elle a engendré une organisation sociale, et elle n'est transmissible, que du moment où elle a engendré un enseignement. Alors, il y a réellement un corps social qui peut agir, se mouvoir, et durer.

Pour qu'une doctrine devienne une société, il suffit que chacun des modes d'activité dont elle contient le principe, soit fait hommes, c'est-à-dire représenté par une institution destinée à le reproduire comme fonction du corps social.

L'ordre de génération dans la durée, devient l'ordre de subordination dans le temps ou l'actualité. Ainsi, supposons que ce soit par le sentiment que l'œuvre commence, c'est par la science qu'elle continue ; c'est par la force physique qu'elle s'achève, etc. Chacun de ces modes d'activité sera institué

au fur et à mesure qu'il se manifestera ; et lorsque la création entière sera achevée, ils seront subordonnés les uns aux autres, suivant l'ordre dans lequel ils ont été engendrés ; en effet, la légitimité du pouvoir, dans les temps passés, ne fut presque toujours qu'un droit d'aînesse.

En résumé, un système social n'est, au point de vue où nous sommes placés, autre chose qu'une hiérarchie de fonction ou une organisation du travail ; il contient la détermination, en nature et en nombre, des fonctions et des œuvres nécessaires à la vie collective, et la classification hiérarchique de chacune d'elles, en raison de l'importance de la fin que chacune d'elles doit accomplir.

Telle est l'idée du système d'organisation matérielle que présentent les sociétés tant qu'elles se maintiennent dans la voie du mouvement et des institutions initiales. Lorsque l'action critique vient à prédominer, la hiérarchie est détruite, ainsi que nous l'avons vu, d'une manière proportionnelle à la durée de l'état critique. Le point de vue individuel parvient successivement à prédominer ; de telle sorte en définitive que l'œuvre principale de la conservation semble être celle des fonctions dont nous allons nous occuper.

De la conservation individuelle.—Il résulte, de ce que nous venons dire, que, dans l'actualité, tout individu est une fonction de l'œuvre sociale. Il en

est toujours ainsi, quelque soit l'époque que l'on examine dans un âge logique ; seulement, le fait est évident lorsque règne l'ordre synthétique ; il est obscur et caché, quoique réel, dans l'ordre contraire. Or, de ce que tous les individus sont fonctions de l'ordre social, il s'en suit que l'on doit étudier la conservation individuelle du point de vue de celle de la fonction ou du devoir, et du point de vue de la conservation de l'homme lui-même ou du droit. C'est ce que nous allons faire.

Du point de vue de la fonction, il y a à considérer la question de production et celle de la transmission. Celle de la transmission embrasse deux faits ; celui de l'élection par laquelle on attribue, à un individu, le devoir ainsi que les forces ou les moyens de la production ; et celui de la population ou de la reproduction des hommes qui forment les élémens des fonctions.

Ces problèmes ont été résolus diversement dans les diverses époques de la vie sociale. Les problèmes sont constans ; mais les solutions varient. Les problèmes offrent la base de séries, dont les solutions offrent les divers termes. L'espace, qui nous est donné, ne nous permet pas de nous arrêter sur ce sujet. Il nous suffira de dire, par forme de transition à ce qui va suivre, que l'on trouvera en général, dans l'histoire de la civilisation, que plus la fonction était importante à la conservation ou à la

fin sociale, et le devoir tenu pour nécessaire, plus le droit, c'est-à-dire la part dans les moyens de conservation individuelle, était considérable.

L'individu est l'agent de la fonction. A ce titre, la prévoyance sociale doit s'appliquer à le conserver. Tout individu doit donc avoir une participation quelconque aux produits de la société, aussi bien aux produits matériels, qu'aux produits immatériels. Sous ce rapport, la société ne doit être rien autre chose qu'un vaste système d'échange. Le moyen de l'échange est le salaire; tout individu donc doit être salarié. Ces conditions de la conservation des hommes sont constantes; mais, comme celles relatives à la transmission des fonctions, elles ont reçu, dans la durée de l'humanité, des solutions différentes qui forment les termes des séries dont les constantes sont la base.

On donne, aujourd'hui, le nom d'*économie politique* à un système d'études où l'on s'occupe de ces questions. Le mot économie politique est moderne; c'est une création du dix-huitième siècle; néanmoins, quoique nouveau, l'histoire en est curieuse et surtout instructive. Cette histoire présente deux périodes très nettement caractérisées: on peut nommer la première *française* et la seconde *anglaise*. L'esprit des deux nations y est parfaitement marqué: l'un généreux et humain, l'autre personnel et mercantile.

Dans la période française, le mot d'économie politique désigne un système de recherches, de calculs et de travaux historiques, dont le but, suivant la formule textuellement exprimée dans les livres de l'époque, est de trouver le meilleur régime social et les institutions les plus propres à améliorer la condition de la classe la plus nombreuse. On n'avait pas, sans motif, joint le mot politique à celui d'économie. Aucun des hommes savans qui s'attribuaient le titre modeste d'économiste, ni Quesnay, ni Boulanger, ni Turgot, ni Necker, etc., n'ignoraient qu'ils s'occupaient de la question la plus importante et la plus grave qui puisse exister pour une société.

C'est à Adam Smith que commence la période anglaise. Ce génie, tout empreint des habitudes industrielles et des croyances de sa nation, changea entièrement le caractère de l'économie politique; il fit école. Tous les modernes à peu près, quelque soit leur patrie, sont ses disciples. Ils dérivent de lui, par les doctrines, et ils le reconnaissent pour celui qui a définitivement fondé la science qu'ils cultivent. Mais, que sont-ils devenus sous cette direction? Le résultat juge l'œuvre. Ces hommes sont parvenus à dresser une statistique exacte de ce qui existe actuellement; ils ont analysé nos misères; ils en ont reconnu les causes matérielles; ils ont démontré que les souffrances qui accablent une

partie des populations, ne pouvaient que s'accroître sous l'influence de ces causes ; mais que ces causes ne pouvaient disparaître, parce qu'elles étaient des effets nécessaires du meilleur ordre social. Ainsi, ils ont dit que la concurrence était le principe unique de tout perfectionnement, le seul juge de la richesse ; et ils ont raconté ensuite comment elle engendre la baisse des salaires et comment la baisse des salaires condamne annuellement à mourir, de faim et de maladie, une certaine quantité de salariés et, de plus, engendre un nombre donné de vols, de prostitutions, de souillures de diverses espèces. Quelque-uns ont cherché à montrer que toute tentative pour empêcher ces malheurs était une œuvre anti-économique, improductive, barbare même en ce sens qu'elle prolongeait l'agonie des victimes ; quelques-uns ont conseillé de supprimer les aumômes et les hôpitaux ; quelques autres ont vu dans la guerre et la peste des moyens utiles de dépopulation. En un mot, les économistes de l'école anglaise, en dressant un tableau assez exact de notre époque industrielle, ont écrit, en même temps, un long plaidoyer qui semble en démontrer la nécessité. La lecture de leurs livres a endurci le cœur des hommes du pouvoir ; elles les a rendu sourds aux plaintes les plus vives et les plus raisonnables ; elle a justifié le mal et découragé le bien.

Il suffit de consulter le criterium moral pour prononcer sur la fausseté d'un enseignement dont les conclusions les plus rigoureuses sont contraires aux affirmations de ce criterium ; mais, lors même que ce juge nous manquerait, il ne faudrait que recourir aux règles de la logique vulgaire pour reconnaître que l'économie politique, telle qu'elle est exposée dans les ouvrages les plus acceptés, manque de ce qui constitue le premier des caractères scientifiques, savoir, d'une unité réelle. Il n'y existe pas, en effet, de principe commun de définition et de classification. Quant à nous, s'il nous appartenait d'entrer dans cet ordre de recherches, nous nous appliquerions à montrer que l'économie politique ne doit être autre chose que la science de la conservation sociale et individuelle, et que c'est dans cette vue qu'il faut aller chercher le principe des définitions et des classifications économiques qui manque aujourd'hui. A nos yeux, l'économie politique est à la science de l'histoire, ce que dans les sciences mathématiques l'art de l'ingénieur est à la théorie pure. Au reste, en exposant plus haut, quoique d'une manière abrégée, l'ordre de génération des institutions de conservation, nous avons donné une esquisse du système de classification qui nous paraît applicable à l'économie politique. Nous allons, maintenant, parcourir les titres les plus généraux parmi ceux sous lesquels on traite de la

production des richesses, et nous espérons démontrer que nulle part il n'y a solution sans l'intervention des principes dont il a été parlé précédemment.

Il n'y a point de travail sans but ; et c'est le but qui détermine la valeur comme la nature de l'œuvre. Or, l'activité humaine ne peut avoir que l'un des deux objets suivans : l'individu, ou la société. La valeur nous sera donc donnée par l'un ou par l'autre, car, entre ces deux intérêts, il faut choisir.

A la moindre réflexion, il sera évident que le but social est supérieur à celui qu'on voudrait faire émaner de l'individu. En effet, l'individu n'est homme, que par la société; toutes ses forces, sa vie même, il les doit à la société ; enfin, il passe, et l'humanité est immortelle. Ainsi ce sera le but social qui jugera de la valeur des travaux, comme de celle des travailleurs.

En fait, il en est ainsi. En se mettant dans la voie opposée, on brise avec l'histoire ; on ne peut plus trouver de valeur aux travaux qui ne se consomment pas dans le siècle qui les voit naître ; on ne comprend point comment le dévouement est le principe des richesses les plus solides ; on ne sait plus dire pourquoi les efforts militaires ont été à la tête des efforts industriels ; le pouvoir éducateur de l'humanité devient un fainéant, etc. Enfin on n'est pas en état d'esquisser une seule série historique exacte.

Au point de vue du but social, au contraire, toutes les définitions sont rigoureuses et faciles : de là, nous pouvons dire que tout acte a pour fin une conservation ; que la conservation doit être envisagée sous deux aspects principaux, comme sociale, et comme individuelle ; que cette dernière s'opère par l'industrie ; que la richesse est la base de la sécurité, et que par suite elle est principalement intellectuelle ; que le salaire industriel doit être en raison de l'intérêt que la société porte à la conservation des individus, etc.

Il nous est même facile d'expliquer pourquoi les économistes modernes ont fait erreur sur toutes ces questions. Ils ont choisi pour juge de la valeur, le besoin individuel. A cause de cela, ils ont enfermé leur vue dans l'étendue qu'occupe la vie d'un homme ; ils n'ont trouvé, et ne devaient trouver que l'égoïsme; ils en ont fait la théorie ; car ils ne pouvaient apercevoir, dans ce petit espace, le vaste mouvement moral qui pousse l'humanité dans les siècles, et produit les révolutions. Ils ont calculé les chances des égoïsmes en contact : en un mot, ils ont engendré une statistique de notre temps et se sont efforcés d'en faire une vérité.

Il est résulté de là un mal grave. Lorsque la science est vraie, elle est morale. Parce que la leur était fausse, elle a été odieuse et nuisible. Il n'y a pas une douleur dont on souffre et dont on meurt,

pas une dureté de cœur qu'ils n'aient autorisées et justifiées. Quelques-uns cependant ont reculé devant la logique de leurs principes ; mais leur probité les a rendus inconséquens ; et aussi les savans n'ont pas tenu compte de ce qui devait leur paraître une erreur.

Il faut remarquer, au reste, que l'emploi du but social, comme criterium de la valeur du travail, est infiniment plus favorable aux individus, que l'intérêt particulier invoqué par les économistes du jour ; une seule réflexion suffira pour prouver ce fait : au point de vue social, on est contraint aujourd'hui de procéder du principe de l'amélioration du sort des classes pauvres ; au point de vue individuel, on procède de cet autre : *Laissez faire à chacun*, qui peut se traduire par ces autres mots : *Il ne faut point changer les hasards qui sont en puissance.*

C'est aussi par déduction du principe social, que doit être établie la division du travail. Examinons, en effet.

Il est impossible, d'abord, en toutes choses, de diviser le travail autrement que du point de vue du but qu'on se propose d'atteindre; c'est toujours l'œuvre qu'il s'agit de produire, qui sert de synthèse pour déterminer la nature, l'étendue, et l'ordre des opérations de détail dont elle doit être le résultat.

Or, tout en admettant la valeur absolue de ce principe, il semblerait, au premier coup-d'œil, que la division du travail pourrait s'établir autrement que comme conclusion d'un but commun d'activité, et autrement qu'à titre de procédé opératoire de l'œuvre sociale; il semblerait qu'elle pourrait se former successivement dans chaque spécialité, au fur et mesure que les spécialités viendraient prendre place dans l'activité collective. Dans cette opinion, on admettrait que chaque besoin particulier vient, à son tour, appeler la production qui lui est appropriée et donner ainsi une synthèse pour diviser les travaux qui sont nécessaires pour lui donner satisfaction. Mais il est facile, avec un peu de réflexion, de s'assurer que rien de pareil ne peut avoir lieu, lorsqu'il y a société. En effet, si on examine comment un collectisme commence, on voit se constituer, en premier, le but d'activité qui le fait être; si l'on examine un collectisme qui dure déjà depuis un certain temps, on ne trouve plus qu'un mouvement qui se continue d'après certaines lois, et où il n'est pas un besoin particulier qui ne soit compris et mené; il ne serait pas même possible de découvrir la place où mettre une nouvelle spécialité de travaux, à moins qu'elle ne soit contenue en germe dans le but social lui-même; en sorte qu'on ne ferait alors que deviner les activités qui devront un jour en sortir.

A ces raisonnemens, on objectera un fait; c'est-à-dire, l'exemple de ce qui se passe aujourd'hui. En effet, le travail paraît très divisé, et l'on ne voit pas le principe général qui a présidé à cette division. Il y a une réponse directe à cette apparente objection. Notre époque succède à celle du moyen âge ; le principe de la division du travail qui régnait alors a disparu ; mais, les conséquences restent, et sont destinées à vivre encore long-temps.

Une société, en effet, ne pourrait admettre un travail qui ne serait point en rapport avec son but final, c'est-à-dire virtuellement contenu dans sa doctrine d'activité ; quelle que soit la spécialité que l'on veuille choisir pour exemple, elle donnera toujours lieu à l'une des deux remarques suivantes : ou elle est utile, ou elle est superflue; or, elle sera l'un ou l'autre, en raison de ce qu'elle entrera comme partie dans l'œuvre sociale, ou qu'elle restera en dehors.

En résumé, il n'y a que deux modes imaginables possibles pour l'établissement de la division du travail; l'un à priori, l'autre à postériori.

Dans le premier, on procède de haut en bas, du but général aux spécialités, du collectisme aux individus. De cette manière, rien de ce qui est nécessaire à l'œuvre n'est oublié ; et l'unité se retrouve partout.

Dans le second, chaque besoin viendrait sépa-

rément demander satisfaction, et donner lieu à un travail qui y correspondrait directement. Ainsi, du besoin d'un abri, se déduirait l'effort pour construire une maison, etc. Mais l'existence de ce mode, est purement hypothétique; nous n'en connaissons point d'exemples.

L'échange est une conséquence directe de la division du travail; et le salaire en est le moyen et le signe. Il est donc impossible que le principe social, régulateur des travaux, ne s'y manifeste pas.

En effet, les révolutions qui se font dans les signes du salaire ou de l'échange, ne sont que des reflets des révolutions spirituelles générales. Ainsi il est facile de remarquer comment l'invention de la monnaie a mis tout homme en état d'acquérir, jusqu'à un certain point, un pécule représentatif de ses propres efforts; or cela était impossible dans l'organisation sociale où existait le mode d'échanger le produit contre le produit. Il est encore facile de voir comment une nouvelle tendance se montre, dans cet ordre de faits. Par l'invention de nouveaux signes, la valeur morale et intellectuelle tend, elle-même, à devenir monnaie. C'est au centre de l'échange que se trouve le réglement de la production, et de la distribution, lorsqu'il y en a un ; et c'est aussi là où se manifeste le plus matériellement et le plus immédiatement, pour les individus, la nature, et la tendance du but collectif.

Il nous reste à parler d'une troisième et dernière question économique, celle où peut-être on commet le plus d'erreurs, parce qu'on s'est obstiné à l'étudier seulement du point de vue du droit individuel et non du point de vue social, qui, cependant, la gouverne aussi positivement, que toutes celles que nous venons d'examiner. Nous voulons parler de ce qui est relatif à la formation, à la conservation, à l'accroissement, et à la distribution des instrumens de travail.

On appele de ce nom, et aussi de celui de capital, toutes les forces que le producteur trouve prêtes à servir; ces forces sont spirituelles, animées, vivantes, préparées, naturelles, ou brutes. Parmi ces instrumens de domination sur le monde extérieur, les plus puissans sont, sans contredit, les produits intellectuels et moraux. En effet, on possède de nombreux exemples de destructions complètes de toutes les autres richesses, après lesquelles il ne restait aux hommes qu'un développement intellectuel de plus; ce dernier seul a toujours suffi pour engendrer, en moins de temps, plus de matière travaillée, qu'il n'en avait existé dans l'époque industrielle précédente. Cette classe d'instrumens supérieurs, forme ce que nos modernes appellent les richesses immatérielles. Mais ayant l'œil fermé sur tout ce qui est intervention sociale, ou collectisme, et ouvert seulement à l'observation des in-

dividualités et des détails, ces économistes n'ont point aperçu l'analogie existante entre cette espèce d'instrumens, et ceux qu'ils nomment matériels. Ils n'ont donc dû tirer de cette analogie aucune conclusion, soit quant à la définition des limites de la propriété individuelle, soit quant à la transmission du capital destiné à servir de moyen de production, etc. Tous les enseignemens historiques, qui sont si nombreux, et si clairs dans ces questions, sont restés clos pour eux.

La nécessité de l'intervention sociale, pour l'accroissement et la conservation des richesses intellectuelles, est chose évidente, au point qu'il est inutile de chercher à le prouver.

Les instrumens du matériel du travail sont de deux espèces : les uns sont les agens intelligens, les hommes ; les autres sont des moyens vivans ou bruts ; en quelques pays, les hommes font encore partie de ces derniers. Il s'agit, dans l'intérêt de conservation, de les conserver et de les accroître. Or, si, dans cette circonstance, la pensée et la prévoyance sociales sont mises de côté pour laisser faire à l'individu, il arrivera que chacun de ces intérêts sera garanti le moins possible ; en effet, la conservation sera contrariée par les calculs de l'égoïsme ; car, tout acte de conservation et d'accroissement est un don gratuit fait aux générations qui viendront après nous, un sacrifice de nos jouis-

sances personnelles fait au bien-être de nos successeurs ; or, l'individualisme est incapable de ce dévouement, puisque son élément est le moi, et son but, encore le moi. Heureusement, pour ces intérêts, que, jusqu'à ce jour, aux époques où la prévoyance sociale n'avait plus d'action, les sentimens de famille, l'amour du père pour ses enfans, ont entretenu quelques étincelles de ce sacrifice nécessaire qui diminue le présent en faveur de l'avenir.

On pourra s'assurer de la vérité de nos réflexions, en examinant chaque instrument de travail en particulier. En effet, s'agit-il des agens intelligens, il faut leur donner le plus haut degré d'aptitude possible par une instruction spéciale; il faut les conserver le plus longtemps possible, par une pratique bien entendue de l'hygiène; et, nous l'avons déjà dit, nous entendons par hygiène le système entier de conservation de l'individu. Dans ces questions, nos économistes ont mis le hasard à la place de la prévoyance; et, c'est pour cela qu'ils ont été forcés de raisonner sur des hommes, comme on calcule à l'égard des choses brutes, disant que lorsque le hasard amène trop d'ouvriers sur le marché, leur valeur baisse, et par suite leur salaire, etc.

Au point de vue d'une prévoyance collective, toutes ces questions changent d'aspect ; il ne s'agit plus de savoir comment les ouvriers, rendus inutiles par

leur nombre, meurent par la faiblesse de leurs salaires ; ils s'agit de faire en sorte qu'il n'y ait pas d'hommes inutiles ; il ne s'agit pas de compter sur la faim, la peste, la guerre, la prostitution, pour diminuer la population ; il ne s'agit pas de justifier le mal, mais il s'agira d'examiner comment le globe peut nourrir une population vingt fois plus nombreuse que celle qu'il possède ; comment la culture morale des hommes borne la fécondité du mariage ; il s'agira en outre de voir que cette culture spirituelle est une condition de stimulation, nécessaire à une bonne division du travail ; plus, en effet, le travail approche de la perfection, et, par conséquent, plus la division arrive au dernier terme, plus chaque profession est fastidieuse et court risque d'être exercée sans zèle et sans vigueur. De là, la nécessité d'un attrait moral qui donne au travail le caractère d'un mérite, le plaisir d'une bonne action, l'ouvrier a besoin d'avoir connaissance de l'ensemble de l'œuvre, pour savoir de quelle importance est la sienne, et se relever à ses propres yeux, et s'exciter par la vue de la grande opération dont il est un des moteurs. Enfin, s'agit-il de conservation individuelle ? Ce soin paraîtra d'abord un devoir social sur lequel la discussion n'est point permise ; et, de plus, un intérêt industriel : en effet, rien ne perfectionne un homme, dans une profession, comme le long exercice ; chaque année passée dans

le travail, ajoute à son habileté première ; en sorte que plus la vie d'un ouvrier est longue, plus cette vie est productive.

Nous terminerons ici cet examen critique du système économique actuellement enseigné ; nous croyons avoir suffisamment indiqué qu'il ne s'appliquait complètement qu'à un moment de la vie économique de l'humanité. Mais comment s'est-il fait que tant d'hommes éminens soient tombés dans l'erreur si grave et si profondément répugnante, de considérer des malheurs passagers comme des conditions nécessaires de la civilisation ? Comment ont-ils pu consentir à ôter tout espoir, au pauvre, sur cette terre, même pour ses enfans ? C'est qu'ils eurent plus de foi à d'apparentes certitudes rationnelles qu'à la certitude morale ! C'est qu'ils furent des sectateurs trop fidèles des méthodes critiques imaginées par le dix-huitième siècle ; ils procédèrent à postériori, c'est-à-dire par l'observation. Celle-ci ne pouvait leur montrer autre chose que ce qui existait de leur temps ; ils y virent donc un état particulièrement industriel, particulièrement individualiste, et des existences actives dont le lien, détruit depuis plus de trois siècles, avait complètement disparu. Tout était égoïsme et hasard dans le mouvement qu'ils étudiaient. En conséquence, lorsqu'ils réduisirent en théorie ce qu'ils voyaient, celle-ci ne put qu'être un reflet fidèle, une statistique rai-

sonnée de tous les vices, de toutes les contradictions qu'offrait la société. Ainsi ces hommes se trompèrent, non par vice de cœur, mais par vice de méthode.

FIN DU LIVRE TROISIÈME ET DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE PREMIER VOLUME.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.